ترجمة: وليم العوطة

نصوصٌ مُختارةٌ

جيل دولوز

2021

منشورات الصداقة الفلسفية

نصوصٌ مُختارةٌ

جيل دُولوز

إعداد وترجمة وليم العوطة

منشورات الصداقة الفلسفية

لبنان – ٢٠٢١

المحتويات

ملحق الـ آنتي-أُوديب

محصّلة – برنامج للآلات الراغبة

Deleuze, Gilles, et Guattari, Felix, Capitalisme et schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe, Collection Critique, Nouvelle édition augmentée, 1973, Appendice : Bilan-programme pour machine désirantes, P 463 – 487.

---

١. الاختلاف النسبي للآلات الراغبة مع الأَدْوَةِ gadget – مع الاستيهامات أو الأنساق الإسقاطية الخيالية – مع الأدَوات أو الانساق الإسقاطية الواقعية – مع الآلات المنحرفة، الّتي تضعنا، مع ذلك، على درب الآلات الراغبة.

لا علاقة للآلات الراغبة بالأدْوات، أو بالإختراعات الصغيرة في مباراة Concours Lépine [١]، ولا بالاستيهامات. أو بالأحرى، لها علاقةٌ ولكن في المعنى المعاكس، لأنّ الأدْوات، الإكتشافات والاستيهامات هي مخلّفات آلاتٍ راغبة خاضعة لقوانينٍ

[١] عرض سنوي فرنسي بدأ منذ العام ١٩٠١، يحتضن ويعرض كل الإختراعات الجديدة التي يقدمّها عادةً الهواة.

محدّدة للسوق الخارجي للرأسمالية، أو للسوق الداخلي للتحليل النفسي (تنتمي إلى "العقد" contrat التحليلي النفسي في اختزال الحالات المعاشة للمريض، في ترجمتها إلى استيهامات). لا يمكن للآلات الراغبة أن تُردَّ إلى التكيّف مع الآلات الواقعية، أو مع شُدَف من الآلات الواقعية ذات الاشتغال الرمزي ، ولا إلى حلمِ الآلات الاستيهامية ذات الاشتغال الخيالي. في حالةٍ كما في أخرى، نشهدُ على تحويلٍ لعنصر إنتاجٍ إلى إواليةِ استهلاكٍ فرديّ (الاستيهامات من حيث هي استهلاك نفسي أو رضاعة تحلينفسيةٍ). يتماثل الأمرُ في الأدْوات وفي الاستيهامات، حيث يأخذ التحليل النفسي مداه، و حيث يمكنه أن يطوّر كلّ عوائقه الأُوديبية الإخصائية. ولكن هذا لا ينبئنا أبدًا بما هو مهمّ حول الآلة وعلاقتها بالرغبة.

يحملُ الخيال الفنّي والأدبي العديد من الآلات العبثية: إمّا من خلال السمة اللامحدّدة للمحرّك أو مصدر الطاقة، بالإستحالة الفيزيائية لتعضّية\تنظيم القُطَع العاملة، وإمّا عبر الاستحالة المنطقية لإوالية النقل. مثلاً يقدّم الـ *الراقص–الخطر dancer–danger* لـ مان راي[1] ، المعنون فرعيًا "الإستحالة"، درجتين من العبث: مجموعات العجلات المسنّنة الّتي لا يمكنها الاشتغال أكثر مما تفعل عجلة النقل الكبيرة. بقدر ما يُفترَض بأن تمثّل هذه الآلة دوران راقصٍ اسبانيّ، يمكننا القول: انها تترجم ميكانيكيًا، من خلال المُحال absurde، استحالة أن تنجزَ آلةٌ بنفسها حركةً كتلك (الراقص ليس آلة). ولكن يمكننا القول أيضًا: هنا حيث يجب أن يتوفر راقصٌ يفعلُ بكونه قطعة من آلة، فإنّ هذه القطعة لا يمكنها أن تكون سوى الراقص؛ هاكم الآلة الّتي يكون الراقص قطعةً منها. لا يتعلق الأمر بعدُ بمواجهةٍ بين الانسان والآلة لكي نقيّم التناظرات correspondance، الاستطالات والتبديلات الممكنة أو المستحيلة بين الواحد والآخر، ولكن بأن نجعل الاثنين يتواصلان كي

---

[1] مان راي Man Ray هو ايمانويل رادنتسكي (١٨٩٠–١٩٧٦) ممثّل الدادائية ثمّ السوريالية في نيو يورك. مصوّر، رسّام، ومعدّ سينمائي أميركي.

يظهر كيف أنّ الانسان *يشكّل قطعةً* مع الآلة، أو مع شيءٍ آخر لأجل تكوين آلة. وهذا الشيء الآخر قد يكون أداةً outil، أو حتى حيوانًا، أو اناسًا آخرين. ومع ذلك، لا نتكّلم، من باب المجاز، عن الآلة: البشر *يصنعون آلةً* منذ اتصال هذه السمة، عبر المعاودة، مع المجموع الّذي ينتمون إليه في شروطٍ جدًا محدّدة. يشكّل المجموع انسان– حصان– قوس آلة حربية ترحّلية (بدوية) في شروط السَهب. يشكّل البشر آلة عملٍ في الشروط البيروقراطية للإمبراطوريات الكبيرة. يصنع جندي المشاة الاغريقي آلةً مع أسلحته تحت شروط الكتائب.يندمج الراقص مع المنصةِ من أجل تشكيل آلةٍ في الشروط المحفوفة بالخطرِ للحب و للموت... لا ننطلقُ من استخدام مجازي لكلمة آلة، ولكن من فرضية (مشوَّشة) حول الأصل: الطريقة الّتي تتحدد بها العناصر المتنافرة لصناعة آلةٍ *بالتواتر و التواصل*؛ وجود "شُعبة آلية Phylum machinique" . تقتربُ الأرغونوميا[١] l'ergonomie من وجهة النظر هذه حين تطرح المُشكِل العام، ليس فقط بألفاظ التكيّف أو الاستبدال – تكيّف الانسان مع الآلة والآلة مع الإنسان – ولكن بتعابير التواصل المتواتر في سيستامات بشر–آلات. صحيحٌ انه في اللحظة عينها الّتي تعتقد فيه انها تأخذ بمقاربةٍ محض تكنولوجية، فإنها تثير مشاكل السلطة، القمع، الثورة والرغبةِ، مع عزمٍ لاإراديّ أكبر بكثير ممّا هو في المقاربات التكيّفية.

لدينا ترسيمة كلاسيكية مستوحاة من الأداة: الأداة كاستطالةٍ وإسقاط للكائن الحيّ، عمليةٌ يظهر من خلالها الإنسان تدريجيًا، تطور الأداة إلى الآلة، وعكسيًا حيث تنمو الآلة أكثر فأكثر مستقلة عن الانسان... ولكنّ لهذه الترسيمة مساوىء عدّة. لا تمنحنا أيّ وسيلة لتلمّس حقيقة الآلات الراغبة، وحضورها طوال هذا المسار. انها ترسيمة بيولوجية وتطوّرية تحدد الآلة كما لو انها تحدثُ في لحظةٍ ما في

[١] أو الارجونوميكا أو الهندسة البشرية وهو تطبيق العلوم البيولوجية للإنسان والعلوم الهندسية على العامل وبيئة العمل المحيطة به من أجل رفع الإنتاجية. ويمثل محيط العمل الظروف التي يعيشها الفرد وما يستخدمه من مكائن ومعدات ومواد في مواقع العمل.

عِقبٍ lignée ميكانيكيّ يبدأ مع الأداة. انها انسانوية ومجرّدة، تعزلُ القوى الإنتاجية عن شروط تمرسّها الاجتماعية ، متوّسلةً الانسان–الطبيعة بُعدًا مشتركًا لكل التشكيلات الاجتماعية الّتي نضفي عليها صلات تطورٍ. انها خيالية، استيهامية، أناوية Solipsiste ، حتى حين تنطبقُ على أدَواتٍ واقعية، على آلات واقعية، لأنّها ترتكز بأكملها على فرضية الإسقاط (روهِيم[١] مثلاً الّتي يعتمد هذه الترسيمة يبيّن جيدًا المماثلةَ بين الاسقاط الفيزيائي للأدوات وبين الإسقاط النفسي للإستيهامات)[٢].

نحنُ نعتقدُ، على العكسِ، انه يلزمُ أن نضعَ *منذ البَدْءِ* الإختلافَ في الطبيعة بين الأداة وبين الآلة: الأولى كعاملِ إحتكاك (إتصال) agent de contact ، والثانية كمُعمِلِ تواصلٍ facteur de communication؛ واحدة اسقاطية و الأخرى متواترة، الواحدة تحيل إلى الممكن والمستحيل، و الثانية إلى ترجيحية الأقلِّ ترجيحًا؛ الواحدةُ تشتغل عبر التوليف synthèse الوظيفي للكلّ، الثانية عبر التمييز الواقعي في مجموع. يختلف الاشتغال كعنصرٍ مكوّنٍ مقترنٌ مع مكونات أخرى ، على نحوٍ كبير، عن كون الشيء امتدادًا أو اسقاطًا أو أن يُستبدَل (حالةُ حيث لا وجود فيها لتواصلٍ).

يبيّنُ بيير أوجيه Auger [٣] أنّ آلةً ما تكون موجودةً حيث يوجد تواصلٌ بين حصتين portion من العالم الخارجيّ، متمايزتين واقعيًا في سيستامٍ ممكنٍ و لو كان أقلّ ترجيحًا[٤]. بإمكان الشيء عينه أن يكونَ أداةً وآلة، وفقًا لـ "العِرق الآلي" سواء

[١] جيزا روهيم Roheim (١٨٩١–١٩٥٣) محلل نفسي وأنتروبولوجي هنغاري.

[2] Geza Roheim, Psychoanalysis and Anthropology, International Universities Press
(1968).

[٣] بيير أوجيه (١٨٩٩–١٩٩٣) فيزيائي فرنسي.

[4] Pierre Auger, L'Homme microscopique, Paris: Flammarion (195 1), p. 1 38.

أستولى عليه أم لم يفعل، مرّ به أم لم يمرّ: وُجِدَت الاسلحة الهوبليتية Hoplitique [1] كأدوات منذ العصور الغابرةِ، ولكنها اصبحت مكوّنات آلةٍ، مع الرجال الّذين استخدموها، في شروط الكتيبة والمدينة الاغريقية. حين نحملُ الأداة إلى الانسان، وفقًا للترسيمة التقليدية، فإننا نعدمُ كل امكانية فهمِ كيف يصبح الانسان *و* الأداة *أو هما سلفًا كذلك* متمايزين عن الآلةِ بالنسبةِ إلى مَقامٍ هو بالفعل مؤلّلِ machinisante. ونعتقدُ كذلك بوجود دائمٍ لآلات تسبق الأدوات، لأعراقٍ تحدد في هذه اللحظة او تلك أيّ من الأَدوات، من البشر يدخل كقطَعٍ من آلةٍ في السيستام الاجتماعي المعتبَر.

ليست الآلات الراغبةُ إسقاطات خيالية على شكل استيهامات، ولا اسقاطات واقعية على شكل أدَوات. يُشتقُ سيستام الاسقاطات بأكمله من الآلات، وليس العكس. هل نعرّف، اذًا، الآلة الراغبة عبر نوعٍ من الاجتياف Introjection، من خلال استخدامٍ منحرِفٍ perverse للآلة؟ فلنأخذ مثال التبادل الهاتفي: حين نطلب رقمًا هاتفيًّا غير مخصصّ، وموصولًا بمجيب أوتوماتيكيّ ("هذا الرقم غير مخصصّ...") فبإمكاننا أن نسمع تراكب مجموعة محتشدة من الاصوات، الّتي تنادي أو الّتي تجيب بعضها بعضًا، وتشتبك، وتتلاشى، والّتي تمرر من تحت، من فوق ، بداخل المجيب الأوتامتيكي، رسائل قصيرة جدًا، ملفوظاتٍ وفق شيفرات سريعةٍ و احادية الصوت. ها هو النمر؛ ويُقال أيضًا أنّ أُوديب على الشبكة؛ فتيانٌ يتصّلون بفتياتٍ، فتيانٌ ينادون فتيانًا. بيسرٍ، نتعرّف على الشكل نفسه للمجتمعات المنحرفة المصطنعة، أو على مجتمعات اللامعروفين. تتصلّ سيرورة اعادة أقلمةٍ بـ*حركة الاقتلاع الاقليمي الّتي تتعهدها الآلة* (تمثّل المجموعات الخاصة بالراديوهات الّتي ترسل البنية المنحرفة عينها).

[1] نسبة إلى فرق المشاة الاغريقية المقاتلة.

انه لمن المؤكد أنّ المؤسسات العامة لا ترى أيّ مساوىء لهذه المكاسب الثانوية في الاستخدام الخاص للآلة، في ظواهر الهُدب frange والتداخل. ولكن، في الآن عينه، يوجد ما هو أكثر من مجرّد ذاتويةٍ منحرفةٍ، حتى كمجموعة. ان الهاتف العادي هو آلة للتواصل، ولكنه يشتغلُ كأداةٍ طالما ينفع في اطلاق أو اطالة اصواتٍ ليست في بذاتها جزءًا من الآلة. ولكن، يصل التواصل، هاهنا، إلى درجة عليا، بالنظر إلى أنّ الاصوات تدخل في صناعة الآلة، تصبح قطعًا من الآلة، موزّعةً ، مذاعة بطريقة عشوائية عبر المجيب الاوتوماتيكي. يُبنى الأقل ترجيحًا على أساس انتروبيا مجموع الاصوات الّتي تلغي نفسها. من وجهة النظر هذه، لا يوجد فقط استخدامٌ أو تكيّف منحرف لآلة اجتماعية تقنية، ولكن تراكبٌ لآلة راغبة موضوعية فعلية، بناء لآلة راغبة في قلب الآلة الاجتماعية التقنية. هكذا، يمكن للآلات الراغبة أن تولد عند الهوامش المصطنَعة لمجتمعٍ ما، بالرغم من انها تنمو على نحوٍ مغايرٍ كليًا ولا تتشابه مع أشكال ولادتها.

معلّقًا على ظاهرة الشبكة هذه، يكتب جان نادال Nadal[١] : " هذه، كما اظنّ، الآلة الراغبة الأكثر نجاعةً والأتمُّ الّتي اعرفها. تحتوي كلّ شيء: تشتغل الرغبة فيها بطريقةٍ حرّةٍ، على الفاعل الايروتيكيّ للصوت كموضوعٍ جزئيّ، في الصُدفةِ والتعددية، و تتصلُ بدفقٍ يضيء كامل حقلٍ اجتماعيّ للتواصل، عِبر الانتشار اللامحدود لهذيانٍ أو لمشتقٍّ dérive." لم يكن المعلّق على صوابٍ تامّ: توجد آلات راغبة أفضل، وأتمّ. ولكنّ الآلات المنحرفة، على العموم، تمتلك أفضلية انها تبيّن لنا تذبذبًا ثابتًا بين تكيّف ذاتي، انعطاف آلةٍ اجتماعيةٍ تقنية، و استئنافٍ موضوعيّ لآلةٍ راغبةٍ [...] . جهدٌ اضافيّ إن أردتَ أن تكون جمهوريًا..

[١] محلل نفسي فرنسي معاصر.

في واحد من أفضل النصوص حول المازوشية، يبيّن ميشيل دو موزان [1] كيف ان آلات المازوشي المنحرفة، والّتي هي آلات بالمعنى الدقيق للكلمة، لا تُفهَم بمصطلحات الاستيهام، أو الخيال، كما انها لا تُفسّر إنطلاقًا من أُوديب او من الإخصاء من خلال الإسقاط: لا يوجد استيهام، يقول [دون موزان]، ولكن ما هو مختلف تمامًا،[توجد] *برمجةٌ* " مبنينةً ، جوهريًّا، من خارج الاشكالية الأُوديبية". (وأخيرًا قليلٌ من الهواء الطلق في التحليل النفسي، قليلٌ من الفهمِ حول المنحرِف!)[2].

٢. الآلة الراغبة والجهاز الأُوديبيّ: المعاودة ضدّ القمع–النكوص

تكوّن الآلات الراغبة الحياةَ اللا–أُوديبية للّاوعي. أُوديب، الأذْوةُ أو الاستيهام. بالتعارض مع ذلك، سمّى بيكابيا Picabia[3] الآلة "البنت المولودة من دون أمّ". باستر كيتون Buster Keaton[4] قدّم الآلة–البيت خاصته، فيه كل الغرف منثنية ، كبيتٍ من دون امّ: كل شيء يجري عبر آلات راغبة، كما في وجبةِ العوازب (*الفزّاعة*، ١٩٢٠). هل يجب أن نفهم بأنّ الآلة ليس لها سوى أب، وانها تولد كمثلِ آثينا [5] مجهّزةً بدماغٍ رجوليّ؟ يلزم الكثير من الارادة الطيبة كي نعتقد مع رينيه

[1] ميشيل دو موزان Michel de M'Uzan (١٩٢١–) طبيب عقلي ومحلل نفسي فرنسي.

[2] Michel de M'Uzan, in La Sexualite perverse. Paris: Payot (1 972), pp. 34-37. Translated in the "Polysexuality" issue of Semiotext(e}. Vol. IV, no 1, 1 981, Francois Peraldi, ed.

[3] فرانسيس بيكابيا (١٨٧٩–١٩٥٣) كاتب ورسّام فرنسي انتمى إلى الدادائية والسوريالية.

[4] باستر كيتون (١٨٩٥–١٩٦٦) ممثل، مخرج، كاتب وسيناريست أميركي اشتهر بشخصية الرجل الهادىء والصامت في السينما الاميركية الصامتة أوائل القرن الماضي.

[5]نسبة إلى الإلاهة الاغريقية

جيرار Girard[1] بأنّ الأبوية تكفينا كي نخرج من أُوديب، وإنّ "التنافس المحاكاتي " rivalité mimétique هو بالفعل *آخر* العقدةِ. لم يكفّ التحليل النفسي عن القيام بما يلي: بعثرة أُوديب أو تكثيره، أو بالأحرى تقسيمه، ومعارضته لذاته، أو التسامي به، تضخيمه، الارتفاع به إلى مصاف الدال. لقد اكتشفنا ما قبل–الأُوديبيّ، و ما بعده، و أُوديب الرمزي، و لم يجعلنا ذلك نخرج من العائلةِ كالسنجاب من دولابه الدوّار.

يُقال لنا: ولكن انظروا، لا علاقة لأُوديب مع ماما و بابا، انه الدال، انه الاسم، الثقافة، التناهي، هي الحياة نقصُ كائنٍ، انه الإخصاء، العنف المشخصن...انه لأمرٍ مضحك! لا نفعل سوى متابعة العمل القديم، عبر قطع كل روابط الرغبة من أجل أن نغلقها في "الماما و البابا" المتسامية الخيالية، الرمزية، اللسانية، الاونتولوجية، الابستيمولوجية. حقًّا، لم نقل ربعَ ولا حتّى خمسَ ما ينبغي قوله ضد التحليل النفسيّ، ضد ضغينته تجاه الرغبة، طغيانه وبيروقراطيته.

ما يعرّفُ الآلات الراغبة هو بالتحديد قوتها على الربط إلى ما لانهاية، في كل مسلكٍ وفي كل الاتجاهات. لهذا السبب بالضبط هي آلات تقطع وتهيمن على بنى كثيرة في الوقت عينه. للآلة سمتان أو قدرتان: قدرة الاستمرار Puissance du continu، العِرق الآلي حيث هذه القطعة تتصلّ بأخرى، الاسطوانة والمضخّة في آلة البخار، أو أيضًا، وفق عِقبٍ بزري germinal أبعد، المغزل في السيّار locomotive؛ ولكن أيضًا كسرُ الاتجاه، الطفرةُ من حيث تكون كل آلةٍ هي قطْعًا مطلقًا بالنسبة إلى ما تحلّ محلّه، كمحرّك الغاز بالنسبة إلى آلة البخار. قدرتان ليستا إلاّ واحدة طالما أن الآلة في حد ذاتها هي قطعُ–دفق coupure–flux، القطْعُ وهو المتاخمُ أبدًا لإستمرارية الدفق والّذي يفصله (يفصل الدفق) عن غيره [من الدفوق] بإعطائه شيفرةً، بجعله ينقلُ هذا العنصر أو ذاك. مرةً أخرى، ليس للآلة امٌّ

[1] رينيه جيرار (١٩٢٣–٢٠١٥) فيلسوف وأنتروبولوجي فرنسي.

بفضلِ ابٍ دماغيّ، بل بفضل جسدٍ جمعيّ *ممتلىء* ،[بفضل] المقام المؤلِّل الّذي تنصبُ الآلة عليه روابطها وتمارس قواطعها.

لقد شددّ الرسّامون الآليون على هذا: لم يرسموا آلاتٍ كبدائلَ عن الطبائع الميتة أو عن العراة. ليست الآلةُ بعدُ موضوعًا ممثّلاً بقدر ما لا تكون رسمتها تمثيلاً. ينبغي إدخال عنصرٍ من الآلة، بحيث يصبح فيها قطعةً مع شيءٍ أخر فوق الجسدِ الممتلىء للقماشِ، أن يحصل هذا مع اللوح بحد ذاته، مع النتيجة كون مجموع اللوحِ، بالتحديد، هو ما يشتغلُ كآلةٍ راغبة. إنّ الآلة المتولّدة هي دائمًا شيىءٌ يختلفُ عن تلك الّتي تبدو ممثّلةً: سوف نرى أنّ الآلةَ تسلكُ عبر مثل هذا "الفضّ décrochage" ، وتضمن إذًا الاقتلاع الاقليمي المميّز للآلات حصرًا. انها القيمة الإستقرائية أو بالأحرى الإنتقالية transductive للآلة والّتي تعرّف المعاودة، والّتي تعارض التمثيل–الإسقاط: *المعاودة الآلية ضد الإسقاط الأُوديبيّ*، بما هو حيّز كفاحٍ، وانفصال، كما نراه في *الآيروبلابلا Aeroplap(l)a* أو *الأوتومونا Automona*، أو أيضًا في *الآلة المعروفة بالشكل الأم* لفيكتور برونر[1]. عند بيكابيا يصنع المطهرُ épure قطعةً مع الترقيش الناشِز inscription hétéroclite ، بالرغم من أنّ عليها الاشتغال مع *هذه* الشيفرة، مع *هذا* البرنامج، بتوليدِ آلةٍ لا تشبهها. مع دوشّمْبْ [2] يُدخَل العنصر الحقيقيّ للآلةِ مباشرةً، صالحًا بنفسه أو عبر ظلّه، أو عبر إواليةٍ عشوائيةٍ تحثُّ حينذاك التمثّلات المتبقيّة لتغيير دورٍ أو وضعٍ: أنت ....ـي *Tu m'*.

تمتاز الآلة عن كل تمثّلٍ représentation (بالرغم من استطاعتنا دائمًا أن نمثّلها، وأن ننسخها، بطريقة لا تقدّم، على أيّ حال، منفعةً ما)، وهي كذلك لأنها تجريدٌ

---

[1] فيكتور براونر Brauner (١٩٠٣–١٩٦٦) رسام و نحات روماني–فرنسي سوريالي.

[2] مارسيل دوشامبْ Duchamp (١٨٨٧–١٩٦٨) رسام، نحات ، كاتب ولاعب شطرنج فرنسي اميركي، ارتبطت اعمله بالدادائية و النعكيبية.

محض، غير استعارية و غير اسقاطية. وقد بيّن ليجي[1] جيدًا أنّ الآلة لا تمثّلُ شيئًا، بالأخص لا تمثّل نفسها، لأنّها كانت في حدّ ذاتها إنتاجًا لحالاتٍ مشتدّةٍ منظمّةٍ: لا شكل ولا امتداد، لا تمثيلَ أو اسقاط، ولكن شدّاتintensités محضة ومتواترةٍ. يحدث احيانًا، كما عند بيكابيا، أنّ اكتشاف المجرّدِ يقود إلى العناصر الآلية، واحيانًا أخرى إلى الدرب المعاكس، كما بالنسبة للعديد من المستقبليين[2]. فلنفكّر بالتمييز القديم للفلاسفة بين الحالات الممثِلّة والحالات الانفعالية الّتي لا تمثّل شيئًا: الآلة، هي الحالة الانفعالية، ومن الخطأ أن نقول إنّ الآلات الحديثة تمتلك ادراكًا، وذاكرةً...فالآلات بحدّ ذاتها لا تملك إلاّ حالات انفعالية.

حين نعارضُ بين الآلات الراغبة وأُوديب، لا نريد القول إنّ اللاوعي ميكانيكيّ (اذ تنتمي الآلات بالأحرى إلى الميتا–ميكانيك)، ولا القول بأنّ أُوديب ليس شيئًا ما. الكثير من القوى والناس يُبقون على ادويب لأجل الكثير من المنافع على المحكّ: من دون أُوديب، أولاً، لن توجد نرجسية. سوف يظل أُوديب يثير الدعاوى والاحتيالات. سيحرّك الابحاث إلى مدى غير واقعي أكثر فأكثر ، وسوف يستمر بتغذيةِ الاحلام والاستيهامات. أُوديب هو موجّهٌ vecteur: ٤، ٣، ٢، ١، ٠ ... اربعةٌ، المصطلح الرابع الرمزيّ الشهير، ٣ هو التثليث، ٢ وهو الصوَر البارزة، ١ هو النرجسية، و الصفر نزوة الموت. *أوديب هو أنتروبيا الآلة الراغبة*، ميلها إلى الدمار الخارجي. انها الصورة او التمثّل الّذي ينزلق داخل الآلة، الروْسَم [الستريوتيب] Cliché الّذي يصدّ الترابطات، يستنفد الدفوق، و يضع الموت في الرغبة ويستبدل القواطع بنوعٍ من الكمادات– انها القاطعةُ l'interruptrice (التحاليل النفسية كمخرّباتِ الرغبة). بدل التمييز بين المحتوى الظاهر والمحتوى الكامن، بين الكابت والمكبوت، علينا أن نحلّ قطبيْ اللاوعي: الآلة الفصامية–الراغبة، والجهاز

[1] فرناند ليجي (١٨٨١–١٩٥٥) رسام، نحات وصانع افلام فرنسي .

[2] نسبة إلى المستقبلية و هي حركة فنية اجتماعية بدأت في ايطاليا في بدايات القرن العشرين، حفّزت السرعة التقنية ، الشباب، العنق، و المدينة الحديثة.

العُظاميّ الأُوديبيّ، روابطُ الرغبة و قوامعها. نعم، بإمكانكم أن تجدوا أُوديب بقدرِ ما تريدون، طالما تستدعونه لكي يُسكِت الآلات (بالقوة، طالما أنّ أُوديب، هو في الآن عينه الكابت والمكبوت، أي هو الصورة الرَوْسم image – cliche الّتي توقف الرغبة، وتُثقِلها، وتمثّلها متوقفةً). الصورةُ هي شيء لا يمكننا إلاّ أن *نراه*..انها التسويةُ، ولكنها التسوية الّتي لا تشوّه بدرجةٍ أقل جزءها هذا أو ذاك، أي طبيعة القامِع الرجعي وطبيعة الرغبة الثورية. في التسوية، يمرّ الجزءان في الجهة عينها، بالتعارض مع الرغبة الّتي تبقي في الجهة المقابلة، خارج التسوية.

في كتابيْه عن جول فيرن[١]، يلقي موري[٢] على التوالي الضوء على ثيمتين يمثّلهما ببساطةٍ كمتمايزتين: المشكّل الأُوديبيّ الّذي عاشه جول فيرن كوالدٍ و كذلك كإبن، ومشكل الآلة كتحطيم لأُوديب وبديل عن المرأة[٣]. ولكنّ مشكّل الآلة الراغبةِ، في سمتها الإيروتيكية أساسًا، لا يكمن بالمرّة في معرفة إن كان بإمكان آلةٍ أن تمنحَ دائمًا "وهمَ إمرأة تامًا". بالعكس، في أيّ آلةٍ توضع المرأة، في أيّ حالة تضع المرأة نفسها كي تصبح موضوعًا لاأُوديبيًا للرغبةِ، أي جنسًا غير بشري؟ في كل الآلات الراغبة، لا تتألفُ الجنسانيةُ من مزدوجٍ خياليّ آلة–إمرأة كبديل عن أُوديب، ولكن من المزدوجِ الآلة–الرغبةِ كإنتاجٍ واقعيّ للبنت المولودة من دون أمّ، للمرأةِ اللاأُوديبية (والّتي لا تصيرُ أُوديبية لنفسها و لا للآخرين). أن نضفيَ على الروايةِ، على العموم، مصدرًا أُوديبيًا – لا شيء يشير إلى أنّ الاشخاص [الّذين] يعانون من تمرين نرجسيّ مثيرٍ للبهجةِ، نفس–نقديّ، [هم] نغِلون، أطفال مكتشفون. يلزم القول بأنّ كبار المؤلّفين يحبّذون هذا الالتباس Équivoque، بالتحديد لأنّ أُوديب

---

[١]الروائي الفرنسي الشهير

[٢] مارسيل موري (١٨٨٧–١٩٦٩) كاتب فرنسي متخصص بالروائي جول فيرن.

[3] Marcel More, Le tres curieux Jules Verne. Paris, Gallimard, 1 960; and Nouvelles

explorations de Jules Verne. Paris, Gallimard, 1 963.

هو العملة الزائفة في الأدب، أو، ما معناه أيضًا، قيمته التجارية الحقيقية. ولكن في اللحظة نفسها الّتي يبدَون فيها مغروزين في أُوديب، في النحيب–ماما الأزلي، في النقاش–بابا الأزلي، فإنهم، في الواقع، يدخلون أنفسهم في مؤسسة يتيمة أخرى كليًا، و يجمعون آلةً راغبةً جهنمية، واضعين الرغبة في علاقةٍ مع العالم الليبيدي للروابط والقواطع، الدفوق والفصْمات schizes الّتي تكوّن العنصر اللابشري للجنس، والّتي، في كلّ مرّةٍ، تصنعُ قطعةً مع "المحرّك الرغبة" moteur desir، مع "العجلة الشبِقة" rouage lubrique ، قاطعةً، وممتزجةً، وقالبةً البنى والأنظمة، معدنيةً، ونباتيةً، وحيوانيةً، وطفليةً enfantin، واجتماعيةً، مُبطِلةً كلّ حين صوَر أُوديب البائسة، دافعةً دائمًا، إلى أبعد مدى، سيرورةً من الاقتلاع الاقليميّ déterritorialisation. لأنّ الطفولة ليست بحدّ ذاتها أُوديبية، وهي ليست كذلك بالمرّةٍ، ولا تمتلك إمكانية أن تكون كذلك. ما هو أُوديبيّ هو الذكرى البائسة للطفولة، الشاشة l'ecran. وفي الختام، فالنهج الأنسب حيث يمكن لمؤلّف أن يُظهِرَ تفاهة وحماقة أُوديب هو حين يصل إلى أن يحقن مؤلَّفه بكتلٍ فعلية متكررة من الطفولة والّتي تعيد تشغيل الآلات الراغبة بالتعارض مع الصور القديمة، مع الذكريات–الشاشات الّتي تُتخِم الآلات وتجعل من الطفل استيهامًا نكوصيًا بين أيدي العجائز المبتذلين.

نرى ذلك جيّدًا في حالة كافكا، المثال المفضّل، الأرض الأُوديبية *بامتياز*: هنا أيضًا، وهنا بالدرجة الاولى، القطب الأُوديبي الّذي يتصّف كافكا به ويضعه أمام أنف القارىء، هو قناع مؤسسةٍ أكثر فأكثر تحت–أرضية، واستئنافٌ لآلةٍ أدبيةٍ كلّية الجِدّةِ. بكلمةٍ أدقّ آلة لصناعة الرسائل ونزعِ الطابع الأُوديبيّ عن الحبّ الإنسانيّ جدًا. تعلّق الآلةُ الرغبةَ بهاجسِ آلةٍ بيروقراطيةٍ وتكنوقراطية منحرفةٍ، بآلةٍ قبلئذٍ فاشية، حيث تفقد أسماء العائلةِ ثباتها من أجل أن تنفتح على الامبراطورية النمساوية المبهرجةِ للآلة–القصرِ، وعلى وضعية اليهود فاقدي الهوية، وعلى روسيا، وأميركا، والصين والقارات الواقعة أبعد من الاشخاص وأسماء العائلانية

familialisme. بإمكاننا أن نجد تصديّا متوازيًا عند بروست Proust : الأُوديبيان الكبيران، بروست وكافكا، هما إيهامٌ بأُوديب ، وهؤلاء الّذين يحملون أُوديب على محمل الجد بإمكانهم دائمًا أن يطّعمونهما برواياتهم أو بتعليقاتهم الحزينة حدّ الموت. لأن، ولنخمّن ما سوف يخسرونه: فكاهةِ الانسان الأعلى، الضحك الفصاميّ الّذي يهزّ بروست أو كافكا خلف التكشيرةِ الأُوديبية، الصيرورةَ–عنكبوتًا أو الصيرورةَ–كليوباترا.

في نصٍّ جديد، يطوّر روجيه دادون[1] مبدأ قطبيْ الحلم: الحلم–البرنامج، الحلم–الآلة أو الماكينة machinerie، الحلم–المصنع، حيث الأساسيّ هو الإنتاج الراغب، الاشتغال الآليّ، إنشاء الروابط، خطوطَ الهرب أو الاقتلاع الاقليميّ لليبيدو المبتَلَع في العنصر الجزيئيّ اللابشري، مرور الدفق، حقنَ الشدّات – ومن ثمّ القطب الأُوديبيّ، الحلم–المسرح، الحلم–الشاشة الّذي ليس سوى موضوعًا للتأويل الكتلويّ، وحيث ساد الحلم السرد الحلمَ بحدّ ذاته، وسادت الصوَر البصرية واللفظية verbale المتواليات اللاشكلية informelles والمادية[2]. يبيّن دادون كيف يتخلّى فرويد، مع كتابه *تأويل الأحلام*، عن اتجاهٍ كان بعدُ ممكنًا في لحظةِ *الإظلال l'Esquisse*، موصِلاً منذئذٍ التحليل النفسي إلى حائطٍ مسدودٍ بفعل شوط ممارساته الخاصة. نجدُ مسبقًا عند غيراسيم لوكا[3] وعند تروست[4]، وهما كاتبان مجهولان على نحوٍ غريبٍ، مفهومًا آنتي–أُوديبيّ للحلمِ يبدو لنا رائعًا. يأخذ تروست على فرويد انه

---

[1] روجيه دادون Dadoun (١٩٢٨–) فيلسوف ، محلل نفسي و ناقد فني فرنسي.

[2] Roger Dadoun, "Les ombilics du reve," in L'espace du reve. Paris: folio essais,
Gallimard (1 972).

[3] غراسيم لوكا Gherasim Luca (١٩١٣–١٩٩٤) شاعر و منظّر سوريالي روماني كتب و نشر بالفرنسية.

[4] دولفي تروست Dolphi Trost (١٩١٦ – ١٩٦٦) شاعر روماني سوريالي تعاون مع غراسيم لوكا على اصدار كتاب جدل الجدل.

انكر المحتوى الظاهر للحلم لصالح نمطيةً uniformite أُوديبية، انه أخفقَ في التعامل مع الحلم من حيث هو آلة اتصال مع العالم الخارجيّ، وانه انجزَ نظريةَ تسويةٍ تنتزعُ من الحلمِ كما من العرَضِ حظوتهما الثورية المحايثة. يرفض [فرويد] فعلَ القوامِع أو النواكص regresseurs كممثِّل لـ"عناصر اجتماعية رجعية" تدخل في الحلم لصالح تداعيات قادمة ممّا قبل الوعي وذكريات–شاشات Souvensir–écrans قادمة من الحياة النهارية. و بقدر الذكريات، لا تنتميَ هذه التداعيات إلى الحلم، ولهذا الأمر عينه يُكرَه الحلم على أن يعاملها رمزيًا. لا شك أنّ أُوديب موجود، والتداعيات دومًا أُوديبية، ولكن بالتحديد لأنّ الإوالية الّتي تستند إليها [هذه التداعيات] هي نفسها إوالية أُوديب. زد على ذلك، و لكي نسترجع فكرة الحلم، والّذي هو واحدٌ مع الفكر النهاريّ من حيث أنّ الاثنين يتعرّضان لفعل القوامع المتمايزة، يلزم بالتحديد كسرُ التداعيات: يقترح تروست لهذه الغاية نوعًا من التقطيع *cut–up* على طريقة بورّوز[1]، والّذي يكمن في وصل شدفةٍ من الحلم مع مرورِ كتيّبِ باتالوجيا جنسية. وهو تدخلٌ ينشّطُ الحلم و يزيده اشتدادًا ، بدل أن يأوّله، ما يمنحُ ترابطات جديدةٍ للعِرق الآليّ للحلم: لا نخاطر بشيء، ذلك أنّ *المرور المختار عشوائيًا* سوف يكوّن دائمًا آلةً بإقترانه مع شدفة الحلم. وبلا ريب، سوف تتشكّل التداعيات من جديد، وسوف تنغلقُ بين القطعتين، ولكن سيتوجبّ أن ننتهز لحظةِ الإنحلال، وإن تكن موجزة، لكي نتسبب بظهور الرغبة في سمتها اللابيوغرافية و اللاذاكرية، أبعد أو دون تحديداتها الأُوديبية المسبقة. وهذا هو بالفعل الاتجاه الّذي يشير إليه تروست أو لوكا، في نصوصٍ رائعة، لبعثِ لاوعيٍ مع ثورةٍ، يتوجّه صوب كائنٍ، رجلٍ وإمرأةٍ، لاأُوديبيّين، الكائن "الآليّ بكلّ حريةٍ"،" إسقاطُ لمجموعةٍ بشريةٍ يبقى أن تُكتشَف"، وحيث الغموض هو ذاك المتعلّق

---

[1] وليام بوروز الثاني William Seward Burroughs II (١٩١٤–١٩٩٧) كاتب و روائي ما بعدحداثي اميركي، من ابرز وجه حركة جيل الضربة Beat Generation ، كان ذا تأثيرٍ بالغٍ على الثقافة الشعبية والادبية الاميركية.

بإشتغالٍ وليس بتأمّلٍ،" كل الِشدة العلمانيةُ للرغبة " (لم يسبق أبدًا أن شًجِبَ الطابع التسلّطي والورِع للتحليل النفسي)[١]. أليس الهدف الأسمى للـ ح.ت.ن (MLF)[٢]، بهذا المعنى، هو البناء الآلي والثوري للمرأة اللاأُوديبية، بدل التهليل المضطرب للأمومية وللخصاء؟

نعود إلى ضرورة كسرِ التداعيات: ليس الانحلالُ فقط سمة الفصام، ولكنه مبدأ التحليل الفصامي. ما يشكّل العائق الأكبر أمام التحليل النفسي ،أي استحالة بناء روابط، هو بالعكس، شرط التحليل الفصاميّ– أي انه العلامة الّتي توصلنا في خاتمة المطاف إلى العناصر الّتي في مجموعٍ اشتغاليّ للاوعي كآلةٍ راغبة. ليس من المستغرب أن تقودنا الطريقة المسمّاة التداعي الحرّ بإستمرارٍ إلى أُوديب؛ فهي مصنوعة من أجل ذلك.لأنها، وبعيدًا من أن تشهدَ عفويةً ما، فإنها تفترض تطبيقًا، إغلاقًا يطابقُ مجموعة انطلاقٍ معينة مع مجموعةٍ وصولٍ ذاكرية أو مصطنعة، محدّدة مسبقًا ورمزيًا على انها أُوديبية. في الحقيقة،لم نفعل الكثير بعد طالما لن نصل إلى العناصر الّتي لا تترابط، أو طالما لم نمسك بالعناصر تحتِ شكلٍ لا تكون فيه مترابطة. يخطو سيرج لوكلير[٣] خطوةً حاسمة حين يقدم المشكل الّذي، كما يقول، " يدفعنا كلّنا إلى ألاّ نقف بالمواجهة...يتعلّق الأمر بالمحصّلة بتصوّر سيستامٍ تترابط عناصره ببعضها البعض من دون آصرة، وافهم بذلك، كل

---

[1] Dolfi Trost, Vision Mns le cristal Bucharest: Les Editions de l'Oubli (1945). Visible
et invisible. Editions Arcanes (1 953) . Librement mecanique. Le Minotaure (1955).
Gherasim Luca, Le Vampire passij'. Bucharest: Les Editions de l'Oubli (1945).

[٢] حركة تحرير النساء: حركة نسوية لامركزية فرنسية

[٣] سيرج لوكلير Serge Leclaire (١٩٢٤-١٩٩٤) طبيب و محلل نفسي لاكاني.

آصرة طبيعية، منطقية أو دلالية"، " مجموعة من التفردّات المحضة"[1]. ولكن، ولأنه قلقٌ من البقاء قريبًا من الحدود الضيقة للتحليل النفسيّ، يخطو مرة أخرى وعكسيًا الخطوة الّتي قام بها للتوّ: يقدّم المجموعة المنحلّة على شكل أخيولة fiction، وتمظهراتها كتجليّات، يتوجب عليها أن تُرقَش في مجموعةٍ جديدة مُعادةُ البنيان، ولا يحصل ذلك إلاّ من خلال وحدة القضيب Phallus *كدالٍ* على الغياب. ومع ذلك، هنا كان بالفعل ظهور الآلة الراغبة، الّتي تمايزت عن الصلات النفسية للجهاز الأُوديبي، وعن الصلات الميكانيكية أو البنيوية للآلات الاجتماعية و التقنية: مجموعة من القِطع المتمايزة بالفعل والّتي تشتغل معًا *من حيث هي متمايزة حقيقةً* (مترابطة في غياب أيّ رابط). لا تُقدَّم تلك الإقترابات من الآلات الراغبة من خلال الاشياء السوريالية، التجليّات المسرحية أو عبر الأدوات الأُوديبية، والّتي لا تسير إلاّ عبر إعادة إدخال إقترانات associations – وبالفعل كانت السوريالية مؤسسة أدبنةٍ شاسعة للحركات السابقة. ولكننا سنجدها (أي الاقترانات) ، بالأحرى، في بعض الآلات الدادائية، في رسومات روبي غولدبرغ[2] ، أو اليوم في آلات تينغلي. كيف نحصل على مجموعةٍ اشتغاليةٍ في وقتٍ نحطّم فيه كل الاقترانات [الترابطات]؟(ما معنى "مترابط في غياب أيّ رابطٍ؟").

يُستحصَل على فن التمايز الحقيقي لدى تينغلي عبر صنفٍ من الفضِّ من حيث هو طريقة تواتر. تنطوي آلةً على لعبةِ مجموعة من البنى المتزامنة والّتي تمرّ بها: تحتوي البنية الأولى على الأقل على عنصرٍ ليس اشتغاليّ بالنسبة إليها، ولكنه كذلك فقط بالنسبة إلى البنية الثانية. انها هذه اللعبة الّتي يقدمها تانغلي على انها في المقام الأوّل لعبةُ فرِحةٌ، تكفلُ سيرورة الاقتلاع الاقليمي للآلة، وموقع

[1] Serge Leclaire, "La realite du desir," in Sexualiti humaine. Aubier (1971).

[2] روبن غولدبرغ Reuben Garrett Lucius Goldberg (١٨٨٣-١٩٧٠) رسام كرتوني، نحات، مؤلف و خترع اميركي.

الميكانيكي بكونه الجزء الأكثر اقتلاعًا. لا تقوم الأم الكبرى الّتي تضغطُ الدواسةِ في العربةِ تحت النظرةِ المنمّقة للطفل – الطفل اللاأُوديبي الّذي تشكّل عينه جزءًا من الآلة– لا تقوم [أي الام هذه] بتحريك السيارةِ، ولكنّها تفعلَ بالضغط على دواسةِ البنية الثانية الّتي تفرمُ الخشب. يمكن لطرائق تواترٍ أخرى أن تتدخل أو تنضاف، كتغليفٍ لأقسام في التعددية (من هنا الآلة–المدينة، المدينة حيث تكون كل المنازل في منزلٍ واحدٍ، أو الآلة–البيت عند باستر كيتون، حيث كل الغرف موجودة في غرفة واحدة). أو أيضًا يمكن للتواتر أن يتحقق في سلسلةٍ تضع الآلة في علاقةٍ جوهرية مع الفضلات والمتبقيات، حيث تدمّرُ بطريقةٍ منهجيّةٍ موضوعها الخاص مثل الروتوزاز[1] عند تينغلي، أو تقبضُ بنفسها على الشدّات أو الطاقة الضائعة كما في مشروع المتحوّل عند دوشام، وإمّا تنقسم بنفسها إلى فضلات كما في فن الخردة لدى ستانكيفتز[2]، أو الميرز Merz والآلة–المنزل عند شفيترز[3]، وإمّا انها، في الختام، تقوّض أو تدمّر نفسها، ويكون "انشاؤها وبداية تحطّمها لامتميزين": في كل هذه الحالات (وإليها يجب اضافة المخدّرات كآلة راغبة، آلة خردوية junkie) تظهرُ نزوة الموت الآلية حصرًا وتتعارض مع الموت النكوصي الأُوديبي، مع القتل الرحيمي التحليلي النفسيّ. وفي الحقيقة، لا توجد واحدة من هذه الآلات الراغبة لا تكون في العمق لاأُوديبية desoedipanisante.

أو أيضًا، انها تلك العلاقات العشوائية الّتي تضمن ذلك الترابط من دون رابطٍ بين العناصر المتمايزة حقًا من حيث هي كذلك، أو لبناها المستقلّة، وفقًا لموجّهٍ ينطلقُ من اللانظام الميكانيكي نحو الأقل ترجيحًا، والّذي سوف نسمّيه "الموجّه المجنون".

---

[1] آلة قذف طابات صنعها تينغلي.

[2] ريتشارد ستانكيفتز Richard Stankiewicz (١٩٢٢–١٩٨٣) نحات اميركي.

[3] كورت شفيترز Schwitters (١٨٨٧–١٩٤٨) فنان الماني متعدد المواهب و المجالات الفنية.

هنا نذكر أهمية نظريات فندرايس[1] الّتي تسمح بتعريف الآلات الراغبة عبر حضور تلك العلاقات العشوائية في الآلة بحدّ ذاتها، ومن حيث تنتجُ الحركات البراونوية Brownoides [2] كما النمط المشاهَد في التجوّل أو الجِماع [3]. وبدورها رسومات غولدبرغ، بالتحديد من خلال تنفيذ العلاقات العشوائية تتحقق اشتغالية العناصر المتمايزة حقًا، مع الفرح عينه عند تينغلي، الضحك الفصاميّ: يتعلّق الأمر باستبدال تيارٍ ذاكريّ بسيط، أو تيارٍ اجتماعي، بمجموعة تشتغل كآلةٍ راغبة فوق موجّه مجنون (في المثال الأول، تعبر الآلة الراغبة وتبرمجُ البنى الثلاث المستقلّة للرياضة، للبستنة ولقفص الطير؛ في المثال الثاني، *آلة الاختزال البسيطة*، جهدُ ملاّح الفولغا[4]، تنفيس كرش الملياردير الّذي يتعشّى، سقوط المصارع فوق الحلبة وقفزة الارنب، كلّها تبرمجها الاسطوانة من ناحية كونها تعرّف الأقل ترجيحًا أو تزامنية نقطة الانطلاق والوصول).

---

[1] جوزف فندرايس (١٨٧٥-١٩٦٠) لغوي فرنسي متخصص في السلتية.

[2] الحركة العشوائية الدائمة الناشئة عن رجم جسيمات دقيقة معلقة في سائل أو غاز من قبل جزيئات السائل أو الغاز. و يعود الفضل في دراسة هذه الحركة إلى عالم النبات الاسكتلندي روبرت براون عام ١٨٢٧.

[3] Vie et probabilite, Paris: Albin Michel (1945); La probabilite en histoire, Paris: Albin Michel (1 952), and Determinisme et autonomie, Paris: Armand Colin (1 956). Regarding a "prowl machine" of the Brownoid type,

cf. Guy Hocquenghem, Le Desir homosexuel. Ed. Universitaires (1 972).

[4] ملاّح الفولغا batelier de la Volga لوحة للفنان الروسي ايليا ربين Ilya Repin (١٩٤٤-١٩٣٠).

كلّ هذه الآلات هي آلات حقيقية. كان هوكنغهم[١] محقًّا في قوله:" حيث تفعل الرغبةُ لا يوجد محلّ للخياليّ" ولا للرمزي. كلّ تلك الآلات هي مسبقًا هنا، ونحن لا نكفّ عن إنتاجها، أن تصنيعها، عن جعلها تشتغل، لأنها رغبة، رغبة كما هي – بالرغم من ضرورة وجود فنانين من أجل ضمان تمثيلها المستقلّ. لا توجد الآلات الراغبة في رؤوسنا، في خيالنا، [بل] *في الآلات الاجتماعية والتقنية نفسها*. ليست علاقتنا مع الآلات علاقة اختراع أو تقليدٍ، لسنا الآباء الدماغيين ولا الاطفال المنضبطين للآلات. انها علاقةُ تأهّل peuplement: نحنُ نأهلُ الآلات الاجتماعية التقنية للآلات الراغبة، ولا يمكننا أن نفعل ذلك بطريقةٍ أخرى. علينا أن نقول في الآن عينه: ليست الآلات الاجتماعية التقنية سوى تكتّلاتِ آلاتٍ راغبة في الشروط الكتلوية المحدّدة تاريخيًا؛ والآلات الراغبة هي آلات اجتماعية تقنية مأخوذة في شروطها الجزيئية المحدّدة. [...]. لا طائل من التساؤل حول فائدة أو لا فائدة، حول إمكانية أو إستحالة هذه الآلات الراغبة. لا تظهر، إلاّ نادرًا، الإستحالةُ واللافائدة إلاّ في التمثيل الفني المستقلّ. لا تنظروا إليها بكونها ممكنة، فهي كذلك، بكافة الضروب هي هنا، ونحنُ نشتغل بمعيتها. هي، بكل معنى الكلمة، نافعة، لأنها تكوّن في الاتجاهين العلاقة بين الانسان وبين الآلة، *تواصلهما* الاثنين معًا. وفي اللحظة عينها الّتي تقول فيها "هي مستحيلة"،لن تجد سوى انّك جعلتها ممكنة، لكونك انت قطعةً من قطعها، بالضبط تلك القطعة الّتي ظهرت لك انها ناقصة كي تسير قبلاً، الرقص–الخطر. تتجادلون حول الامكانية والمنفعة، ولكنّكم مسبقًا في الآلة، جزءًا منها، وفيها قد وضعتم اليد، العين والشرج أو الكبد.(النسخة المعاصرة من "أنتم في القارب نفسه..").

بان لنا تقريبًا إنّ الفرق بين الآلات الاجتماعية التقنية والآلات الراغبة هو في البدء مسألة حجمٍ أو تكيّفٍ، الآلات الراغبة من حيث هي آلات صغيرة، أو الآلات الكبيرة المتكيّفة مع المجموعات الصغيرة. هذه ليست بالمرّة مسألة أدْوة. يترافق

[١] غي هوكنغهم Guy Hocquenghem (١٩٤٦–١٩٨٨) منظّر ومناضل مثلي فرنسي.

الميل التكنولوجي الحالي، والّذي يستبدل أولوية الترموديناميك بأولوية المعلومات، مع اختزال في حجم الآلات. في نصٍ بهيجٍ، يبيّن ايفان ايليتش[١] ما يلي: تتضمن الآلات الكبيرة علاقات إنتاج من الصنف الرأسمالي أو الاستبدادي، مؤديةً إلى التبعية، الاستغلال، إلى عجز البشر المختزلين إلى مستهلكين أو إلى خدم. *لا تغيّر الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج* شيئًا وتغذّي فقط تنظيمًا استبداديًا ستالينيًا. أيضًا يدفع ايليتش إلى الأمام حق *كل فردٍ بإستعمال وسائل الإنتاج*، في "مجتمعٍ وديّ convivial"، أي رغبويّ وغير أُوديبيّ. ما معناه: الاستعمال الواسع للآلات من قبل العدد الاكبر الممكن من الناس، مضاعفة الآلات الصغيرة وتكيّف الآلات الكبيرة مع الوحدات الصغيرة، البيع الحصريّ للعناصر الآلوية الّتي قد يجري تجميعها بيد المنتجين–المستخدِمين أنفسهم، و تدمير تخصصية المعارف والاحتكار الاحترافيّ. ومن البديهيّ أن الامور، المختلفة جدًا عن الاحتكار أو عن تخصصية غالبية المعارف الطبية، وعن تعقّد محرّك السيّارات،وعن ضخامة الآلات، لا تستجيب إلى أيّ ضرورة تكنولوجية، بل فقط إلى إلزاماتٍ اقتصادية وسياسية تفترضُ تمركز القدرة أو التحكّم بين ايدي طبقة مهيمنة. لا يتصلّ الأمر بحلمِ عودةٍ إلى الطبيعة حين يُشار إلى اللاجدوى الآلوية الراديكالية للسيارات في المدن، طابعها المهجور Archaïque بالرغم من أدْواتِ تمثيلها، و إلى الحداثة الممكنة للدراجة الهوائية، في مدننا كما في حرب فييتنام. ولا يعني هذا بالتحديد إنّه يلزم و باسم آلاتٍ بسيطة نسبيًا وصغيرةِ القيامُ بـ"ثورةٍ ودية" راغبة، ولكن باسم الابتكار الآلي عينه الّذي تقوم المجتمعات الرأسمالية أو الشيوعية بفعلِ السلطة الاقتصادية والسياسية بقمعه[٢].

[١] ايفان ايلتش Ivan Illich (١٩٢٦–٢٠٠٢) كاهن و فيلسوف نمساوي كرواتي ناقد لمؤسسات الثقافة الغربية المعاصرة.

[2] Ivan Illich, "Retooling Society," Le Nouvel Ohservateur, Sept. 1 1, 1 972 (regarding

أدركَ أحد كبار فنّاني الآلات الراغبة، باستر كيتون، أن يطرح السؤال حول تكيّف آلات جماهير مع الغايات الفردية، للزوجين أو للمجموعات الصغيرة، في *رحلة الملاّح La croisière du Navigator*، حيث على البطلين أن "يتعاملا مع ترتيبات منزلية استخدمها ،على نحوٍ عام، المئات (الوسادةُ غابةُ الرافعات، حبال الملابس والخيوط)"[1] . صحيحٌ أنّ موضوعات اختزال أو تكيّف الآلات لا تكفي بحدّ ذاتها، وتصدق على شيءٍ آخر، كما تبيّنه مطالبة الكلّ بأن يخدموا وبأن يُتحكّم بهم. فالفرق الحقيقيّ بين الآلات الاجتماعية التقنية والآلات الراغبة لا يكمن، بداهةً، في الحجم، ولا حتى في الغايات، بل في النظام الّذي يحسمُ في الحجم والغايات. *انها الآلات نفسها، ولكن ليس النظام عينه.* لا يجب أبدًا معارضة نظامٍ حاليّ يُخضِعُ التكنولوجيا للإقتصاد ولسياسات القمع، بنظامٍ يُفترَض فيه أن تكون التكنولوجيا محرَرة ومحرِّرة. تفترضُ التكنولوجيا آلاتٍ اجتماعية وآلاتٍ راغبة، الواحدة في الأخرى، ولا تملك اية سلطةٍ بذاتها كي تحدد ما سوف يكونه المستوى المؤلِل instance machinisante، رغبةً أو قمعًا للرغبة. في كلّ مرة تدّعي التكنولوجيا انها تشتغل من تلقاء ذاتها، فإنها تأخذ لونًا فاشيًا، كما في البنية– التقنية، لأنها تفيدُ ضمنًا استثماراتٍ ليست فقط اقتصادية وسياسية، بل أيضًا ليبيدية مُدارة بأكملها نحو قمع الرغبة. لا يقود التمييز بين نظامين، كنظاميْ الرغبة واللارغبة، إلى التمييز بين الجماعية وبين الفرد، بل إلى صنفين من تنظيم الجماهير، حيث الفرد والجماعة لا يدخلان في العلاقة عينها. يوجد بينهما الفارق

---

largeness and smallness in the machine, cf. Gilbert Simondon, Du mode d'existence
des objets techniques, Meot (1 958), pp. 1 32 1 33).

[1] David Robinson, "Buster Keaton," Revue du Cinema (this book contains a study
of Keaton's machines).

نفسه كما بين الفيزياء الجزيئية وتلك الكتلوية – مع الملاحظة بأنّ المستوى الفيزيائي الجزيئي ليس الإلكترون–الآلة، بل الرغبة المؤلّلة الجزيئية، تمامًا كما أنّ المستوى الفيزيائي الكتلوي ليس موضوعًا تقنيًا كتلويًا، بل البنية الاجتماعية المكتِّلة molarisante الضد–رغبوية، المضادة للإنتاجية، والّتي تشترط راهنًا استعمالاً، تحكمًا واستحواذًا على الموضوعات التقنية. في النظام الراهن لمجتمعاتنا، لا تُقبَل الآلة الراغبة إلاّ منحرفةً، أي في هامش الاستعمال الجاد للآلات، وكمكسبٍ ثانويّ مخفيّ للمستعمِلين، للمنتجين أو الضد–منتجين (التمتّع الجنسي الّذي يقضي به قاضٍ، أو بيروقراطيّ يُهمِلُ ملفاته..). ولكنّ نظام الآلة الراغبة ليس انحرافًا معممًا، بل هو بالأحرى العكس، فصامًا عامًا ومنتِجًا، يُصبِح في نهاية المطافِ سعيدًا. لأن، عن الآلة الراغبة، يجب قول ما قاله تينغلي: *آلة مبتهجة حقًا، و بالمبتهِجة أعني انها حرّة.*

٣. الآلة والجسد المليء: إستثمارات الآلة

لا شيء أكثر غموضًا، إن اهتمينا بالتفاصيل، من اطروحات ماركس حول القوى المنتِجة وعلاقات الإنتاج. بخطٍّ كبير، نفهم ما يلي: من الأدوات وصولاً إلى الآلات، تفيد وسائل الإنتاج البشرية علاقات إنتاجٍ إجتماعية، هي مع ذلك بالنسبة لهذه الوسائل خارجية ولا تشكّل سوى قرينةً indice. ولكن ما معنى "قرينة"؟ لماذا أُسقِطَ خطٌّ تطوّري مجرّد يزعمُ تمثيل العلاقة المعزولة بين الانسان والطبيعة، حيث نعي الآلة انطلاقًا من الأداة، وهذه تبعًا للمتعضيّ وإحتياجاته؟ هكذا، يبدو الأمر قسريًا أن تبدوَ العلاقات الاجتماعية خارجية بالنسبة إلى الأداة أو الآلة، وأن تفرض عليها من الخارج خطاطة Schema أخرى بيولوجية عبر كسر الخط التطوريّ

بحسب تنظيماتٍ اجتماعية متنافرة[1] (انها بالأخصّ هذه اللعبة بين القوى المنتِجة وعلاقات الإنتاج الّتي تشرح الفكرة الغريبة بأنّ البرجوازية تصبح ثورية في لحظةٍ ما). يبدو لنا ،وبالعكس، يجب التفكير بالآلة مباشرةً بالعلاقة مع جسدٍ إجتماعيٍ، وليس بالعلاقة مع متعضٍ بيولوجيّ بشريّ. وإن كانت على هذا النحو لن يمكننا اعتبار الآلة كشدفةٍ جديدة تلي شدفة الأداة، فوق خطٍ يجد نقطة بدايته في الإنسان المجرّد. ذلك أنّ الإنسان والأداة *هما مسبقًا* قطع من الآلة فوق جسدٍ مليءٍ لمجتمعٍ ما. الآلة هي بدىء ذي بدء آلة اجتماعية مكوّنة من جسدٍ مليءٍ بمستوى مؤلِّل، ومن البشر *و* الأدوات الّتي هي مؤلَّلة بكونها موزّعةً فوق هذا الجسد. يوجد مثلاً الجسد المليء للسهب الّذي يؤلِّل الإنسان–الحصان–القوس، الجسد المليء للمصنع الّذي يؤلل البشر والآلات... من خلال التعريفين الّذين يقدّمهما أوري[2] و ماركس، ينسب الأوّل الآلات إلى البشر الّذين يراقبونها، والثاني الآلات *و* البشر، "الأعضاء المياكنيكية *و* الفكرية"، إلى المعمل من حيث هو جسد مليء يؤلّلهم. ولكنّه التعريف الثاني الّذي يبدو حرفيًا ومتعيّناً.

ليس مجازيًا و لا بالإمتداد تُعتبَر الأمكنة، التجهيزات الجماعية، و وسائل التواصل والاجساد الاجتماعية آلاتٍ أو قطعًا من آلات. بالعكس، فبالإختزال وبالاشتقاق لن تعنيَ الآلة بعدُ إلاّ واقعًا تقنيًا، و لكن بالتحديد في الشروط المحدّدة جدًا لجسدٍ مليء، جسد رأس المال–عملة، من حيث يعطي الأداة شكلَ رأس المال الثابت، أي يوزّع الأدوات فوق مساحةِ ممثِل ميكانيكي مستقلّ، ويعطي الإنسانَ شكل رأس المال الثابت، أي يوزّع البشر فوق ممثِلٍ مجرّد للعملِ عمومًا. ينتمي إدغامَ أجسادٍ مليئة إلى السلسلة عينها: سلسلة رأس المال، المصنع، المياكنيك...

---

[1] With regard to this other biological schema based on the types of organization, cf. "Afterword" to the Second German Edition of Capital (International Publishers, pp. 17-19).

[2] اندرو اوري Andrew Ure (١٧٧٨-١٨٥٧) فيزيائي اسكتلندي.

(أو تلك الخاصة بالمدينة اليونانية، بالكتائب، بالترس ذي المقبضين). علينا أن نسأل لا عن كيف تلي الآلة التقنية الأدوات البسيطة، بل عن كيف لآلةٍ اجتماعية، وأيّ من الألات الاجتماعية، بدل أن تركن إلى تأليل البشر والأدوات، تجعل من الممكن والضروري في الوقت عينه انبثاقَ الآلات التقنية. (قبل الرأسمالية وُجدَت بالفعل آلات تقنية، ولكنّ العقب الآلي لا يمرّ بها، بالتحديد لأنه يقف جوهريًا عند حدود تأليل البشر والأدوات. وبالمثل، توجد في كلّ تشكيلة اجتماعية أدوات لا تكون مؤلَّلة لأنّ العقب لا يمرّ بها، وتكون كذلك أو تصبح كذلك في تشكيلاتٍ أخرى، مثلاً : الاسلحة الهوبليتية).

هكذا تُفهَم الآلة وتُعرّف على انها آلة راغبة: مجموع جسدٍ يؤلِّل، وبشرٌ وأدواتٌ مؤلّلة فوقه. وتنشأ العديد من النتائج على اثر ذلك ولا نستطيع الاشارة إليها إلاّ تحت عنوان برنامجٍ.

في المقام الأول، الآلات الراغبة هي نفسها الآلات الاجتماعية والتقنية، ولكنّها بمثابة لاوعيها: فهي تُظهِرُ وتُحرِّكُ بالفعل الاستثمارات الليبيدية (استثمارات الرغبة) الّتي "تنسجم" والاستثمارات الواعية أو ما قبل الواعية (استثمارات المصلحة) للاقتصاد، والسياسة والتقانة في حقلٍ اجتماعيّ محدّد. أن تنسجم ليس معناه أبدًا انها تتشابه: يتعلّق الموضوع بتوزيعٍ آخر، بـ "خريطةٍ" أخرى، لم تعد تتعلق بالمصالح المتكوِنة في مجتمعٍ، ولا بتوزّع الممكن والمستحيل، الإكراهات والحريّات، أي بكلّ ما يكوّن *علل* مجتمعٍ. ولكن، تحت هذه العلل، توجد الأشكال الفذّة للرغبة الّتي تستثمر الدفوق بما هي عليه وتستثمر تقطيعات هذه، والّتي لا تكفّ عن اعادة إنتاج العوامل العشوائية، الصور الأقل ترجيحًا واللقاءات بين السلاسل المستقلة عن قاعدة ذلك المجتمع، والّتي تُطلِقُ حبًا "لذاته"، حبًّا لرأس المال من أجل ذاته، حبًّا بالبيروقراطية من اجل ذاتها، حبًّا بالقمع لذاته، وكل اصناف الاشياء الغريبة مثل "ما الّذي، في العمق، يرغب به رأسماليٌ ما؟" و "كيف يمكن للبشر أن يرغبوا بقمعِ ليس فقط الآخرين، بل بقمع انفسهم أيضًا؟"..الخ

في المقام الثاني، نفهم الآلات الراغبة على نحوٍ أفضل من حيث هي حدّ داخليّ للآلات الاجتماعية التقنية، وإن اعتبرنا أنّ الجسد المليء للمجتمع، المستوى المؤلِّل، لم يُعطَ أبدًا على هذا النحو، ولكن من حيث يجب دائمًا أن يُستدل عليه انطلاقًا من مصطلحات وعلاقات موضوعة موضع الرهان في ذلك المجتمع. إنّ الجسد المليء لرأس المال كجسدٍ متبرعِم، عملة تولّد عملةً، لا يُعطى أبدًا لذاته؛ انه يتضمن مرورًا إلى الحدّ، حيث المصطلحات تُختزَل إلى أشكالها البسيطة المأخوذة بالمطلق، وإلى العلاقات، المستبدلة "إثباتيًا" بغيابِ الرابط. مثلاً، بالنسبة إلى الآلة الراغبة الرأسمالية، اللقاء بين رأس المال وقوّة العمل كعاملٍ مُقتلَع اقليميًا، سلسلتان مستقلّتان أو أشكال بسيطة حيث اللقاء العشوائي لا يكفّ عن أن يُعاد إنتاجه في الرأسمالية. كيف يمكن لغياب الرابط أن يكون اثباتيًا؟ نجد سؤال لوكلير يُعلِنُ عن مفارقةِ الرغبة: كيف يمكن للعناصر أن تتصلّ ببعضها البعض بالتحديد في غياب الرابط؟ بطريقةٍ ما، يمكننا القول أنّ *الديكارتية*، مع سبينوزا أو ليبنتز، لم تتوقف عن الاجابة عن هذا السؤال. انها نظرية التمايز الحقيقي من حيث تتضمن منطقًا محدّدا. هذا لأنها بالفعل متمايزة، وبالتمام مستقلّة الواحدة عن الأخرى، تنتمي عناصرٌ نهائية أو أشكال بسيطة إلى الكائن عينه أو إلى نفس الجوهر. بهذا المعني بالفعل لا يشتغل جسدٌ جوهريّ مليء بالمرّة كمتعضٍّ. وليست الآلة الراغبة شيئًا آخرًا: تعددية عناصر متمايزة أو أشكال بسيطة، *تترابطُ فوق* الجسد المليء للمجتمع، بالتحديد من حيث انها توجد "فوق" هذا الجسد أو من حيث هي حقيقةً متمايزة. الآلة الراغبة كمرور نحو الحدّ: استنباطُ الجسد المليء، انبثاقُ الأشكال البسيطة، تعيين غياباتِ الرابط: يسيرُ منهجُ رأس المال عند ماركس في هذا الاتجاه، ولكنّ الافتراضات المسبقة الجدلية تمنعه من أن يدرك الرغبة كجزءٍ من البنية التحتية.

في المقام الثالث، تكون علاقات الإنتاج الّتي تبقى خارج الآلة التقنية، بالعكس، داخلية بالنسبة إلى الآلة الراغبة. ليس صحيحًا فقط من ناحية الروابط، بل من

ناحية قِطَع الآلة، حيث بعضها عناصر الإنتاج، والعناصر الأخرى مضادة للإنتاج. يذكر ج.ج ليبل[1] رسوم فيلم جنيه[2] مشكّلاً آلة راغبةً للسجن: المعتقلان في خليتين متجاورتين، ينفث أحدهما دخانًا في فم الآخر، عبر أنبوبة تمرّ عبر ثقبٍ صغير في الحائط، بينما يستمني حارسٌ وهو يشاهدهما. الحارس، وهو في الآن عينه عنصرٌ مضادٌ للإنتاج وقطعةً من الآلة متلصلصة: وتمر الرغبة عبر كل القِطع. أي أنّ الآلات الراغبة ليست مسالمة: نجد فيها الهيمنة والإسترقاق، العناصرَ القاتلة، القِطَع السادية والمازوشية بجانب بعضها البعض. تحديدًا وفي الآلة الراغبة ، تأخذ هذه القِطع أو العناصر كما ما عداها أبعادها الجنسية تمامًا. ليس تمامًا، كما يريد التحليل النفسي، تُعدُّ الجنسانية شيفرةً أُوديبية تأتي لكي تضاعف التشكيلات الاجتماعية، أو حتى لكي ترأسَ نشأتها وتنظيمها العقليين (المال والشرجية، الفاشية والسادية..الخ). لا وجود لرمزية جنسية، والجنسانية لا تعني "اقتصادًا" آخرَ، "سياسةً" أخرى، بل اللاوعي الليبيدي للاقتصاد السياسي بما هو على هذا النحو. الليبيدو، طاقة الآلة الراغبة، يستثمرُ ما هو جنسيّ كلّ اختلافٍ اجتماعي، للطبقة، للعرق...الخ من أجل أن يصون في اللاوعي حائط الاختلاف الجنسي، أو بالعكس من أجل أن يقفز فوق هذا الحائط، أن يهدمه في الجنس اللابشري. في عنفها نفسه، تكون الآلة الراغبة اختبارًا لكلّ الحقل الاجتماعي من خلال الرغبة، اختبارٌ بإمكانه أيضًا أن ينتقل إلى انتصار لرغبةٍ تمامًا كما إلى قمعها. يتعيّن الإختبار في هذا: كيف يمكن لآلة راغبة معطاة أن تجعل من علاقة إنتاجٍ أو من اختلافٍ اجتماعي واحدةً من قِطعها، وما هو موقع هذه القطعة. كرش الملياردير في رسمة غولدبرغ، البستانيّ الّذي يستمني في صورة

---

[1] جان جاك لوبل Jean-Jacques Lebel (١٩٣٦-..) فنان، شاعر، ناشر، وناشط سياسي فرنسي.

[2] جان جينيه Jean Genet (١٩١٠-١٩٨٦) روائي، كاتب مسرحي، شاعر وناشط سياسي فرنسي.

جنيه؟ ربّ العمل المحجوز، ألاّ يشكّل قطعةً من آلةٍ راغبة–مصنع، ضربًا من الاستجابة للإختبار؟

في المقام الرابع، إن كانت الجنسانية، كطاقة للاوعي، هي استثمارٌ لحقلٍ اجتماعي عبر آلات راغبةٍ، يظهر أنّ الموقف تجاه الآلات، عامةً، لا يمثّل أبدًا ايديولوجيا بسيطة، بل موضعَ الرغبة في البنية التحتية بحدّ ذاتها، وتبدلات الرغبة بفعل التقطيعات والدفوق الّتي تعبر هذا الحقل. لهذا السبب، لفكرة الآلة محتوى جنسيّ قويّ جدًا، وجدأ صريح. قبيل الحرب العالمية الاولى، تجابهت المواقف الاربعة الكبرى حول الآلة: التمجيد الكتلوي الكبير للمستقبلية الايطالية الّتي اتكلت على الآلة من أجل تنمية القوى الإنتاجية القومية وإنتاج انسانٍ قوميّ جديد، من دون النظر إلى علاقات الإنتاج؛ المستقبلية والبنيانية constructivisme الروسية الّتي نظرت إلى الآلة من حيث علاقات الإنتاج الجديدة المعرَّفة بالاستيلاء الجماعيّ (الآلة–البرج عند تاتلين[١]، أو آلة موهولي–ناجي[٢] ، والّتي عبّرت على التنظيم الشهير للحزب كمركزية ديمقراطية، التصميم الحلزوني مع القمّة، حزام النقل، والأساس؛ تستمر علاقات الإنتاج بأن تبقى خارجية عن الآلة الّتي تشتغل كـ "قرينة")؛ الماكينة الجزيئية الدادائية الّتي تشغّل لنفسها انقلابًا كثورةٍ رغبةٍ، لأنها تُخضع علاقات الإنتاج لإختبار قِطَع الآلة الراغبة، وتستخرج من هذه حركة فرِحة لاقتلاع اقليمي أبعد من كلّ أقاليميةٍ لأمةٍ أو لحزب؛ وأخيرًا، الآنتي–آلة الانسانية والّتي تريد انقاذ الرغبة الخيالية أو الرمزية، أن تضعها بمواجهة الآلة، وتتركها

---

[١] فلاديمير تاتلين Vladimir Tatlin (١٨٨٥–١٩٣٥) رسام ومهندس روسي سوفياتي، من رواد الحركة البنائية.

[٢] لازلو مهوملي نانجي László Moholy–Nagy (١٨٩٥–١٩٤٦) رسام ومصوّر هنغاري.

معلّقة فوق جهازٍ أُوديبيّ (السريالية ضد الدادائية، أو بالأحرى شابلن ضد الدادائي باستر كيتون)[1].

وبالتحديد، لأنّ لا يتعلّق الأمر بأيديولوجيا، بل بتأليلٍ يضع موضع الرهان كلّ لاوعيّ لفترةٍ أو لمجموعةٍ، يكون رابط هذه المواقف مع الحقل الاجتماعي والسياسيّ معقدًا، إن لم يكن غير متعيّنٍ. تطرحُ المستقبلية الايطالية ،بوضوحٍ، شروط وأشكال تنظيم الآلة الراغبة الفاشية، مع كلّ التباسات "يسارٍ" قوميّ وحربيّ. يحاول المستقبليون الروس أن يمرروا عناصرهم الأنارشية في آلةِ حزبٍ يسحقهم. ليست السياسة حصنَ الدادائيين. تعمل الانسانوية على سحب استثمارات الآلات الراغبة، والّتي لا تستمر بالاشتغال فيها. ولكن حول هذه المواقف طُرح سؤال الرغبة بحدّ ذاتها، وسؤال موقعها، أي علاقة المحايثة الخاصة بين الآلات الراغبة والآلات الاجتماعية التقنية، بين هذين القطبين القاصييْن حيث الرغبة تستثمر تشكيلات بارانوية فاشية، أو بالعكس دفوقًا ثورية فصميةSchizoïdes . مفارقة الرغبة انها تتطلب دومًا تحليلاً طويلاً، تحليلاً للاوعي، من أجل تحييد الاقطاب واستقاء الاختبارات الثورية لمجموعةٍ ذات آلاتٍ راغبة.

---

1 Noemi Blumenkranz, LEsthetique de la machine (Societe d' esthetique), "La Spirale" (Revue d'esthetique, 1 971).

الفكر الرحّال

Deleuze, **Gilles, Pensée Nomade, dans *l'île déserte et autres textes* : textes et entretiens 1953-1974, les éditions de minuit, 2002, pp 351-364.**

لو سألنا حول من هو أو من أصبح عليه نيتشه اليوم، فإننا نعلم علم اليقين إلى من نتوجّه بسؤالنا هذا: إلى الشباب الّذين بدأوا للتوّ بقراءة نيتشه، هؤلاء الّذين يكتشفونه. بالنسبة إلى الأغلبية هنا، أصبحنا كبارًا في السنّ. ماذا يمكن لشابٍ حاليًا أن يكتشفه عند نيتشه ممّا لم يكتشفه حكمًا جيلي أنا، ما لم تكتشفه حُكمًا الأجيال السابقة؟ كيف يمكن اليوم لموسيقيين شباب أن يشعروا بأن نيتشه يجذب اهتمامهم في ما يقومون به، دائمًا على نحوٍ لا يقومون فيه بإنتاج موسيقى نيتشوية بالمعنى الّذي قام به نيتشه؟ كيف يمكن لشباب من الرسّامين والسينمائيين أن يثير نيتشه اهتماماتهم؟ ما الّذي يحصل؟ أي كيف يستقبل هؤلاء نيتشه؟

كلّ ما يمكننا أن نشرحه، بصرامةٍ ومن الخارج، هو الطريقة التي منح فيها نيتشه لنفسه ولقرّاءه، المعاصرين واللاحقين، حقًّا معيّنًا بمخالفة المعنى contresens. وهو على أيّ حال ليس أيَّ حقٍ كان، لأنه يمتلك قواعدَ سريّة، ولكنّه حقٌّ بمخالفةٍ للمعنى أريد أن أشرحَه الآن، وهو ليس بسؤالٍ يستدعي مناقشة نيتشه كما لو أننا نناقش ديكارت، أو هيغل. ما أريد قوله: من هو اليوم الشاب النيتشوي؟ هل هو من يحضّر عملاً حول نيتشه؟ ربّما. أو بالأحرى هل هو، بإرادته أو رغمًا عنها، ينتجُ ملفوظاتٍ نيتشويةً بحتة في خضمّ فعلٍ ما، أو هوى، أو تجربة؟ ربمّا أيضًا!

وفقًا لمعرفتي، واحدٌ من أجمل النصوص الأخيرة، وأكثرها نيتشويةً بعمق، هو النصّ الّذي كتبه ريتشارد دشايس[١] : *أن نعيش لا يعني أن نبقى أحياء*، تمامًا قبل أن يُصاب بقنبلة يدوية في إحدى التظاهرات. لا يتسبعد الأول الثاني، [اذ] ربّما أمكننا أن نكتب حول نيتشه ومن ثمّ إنتاج ملفوظاتٍ نيتشوية في خضّم تيار التجربة.

نستشعر كلّ الأخطار الّتي تحيط بنا في هذا السؤال: من هو نيتشه اليوم؟ الخطر الديماغوجي (" الشباب موالون لنا..")، الخطر الأبويّ (" نصيحة إلى الشاب الّذي يقرأ نيتشه")، ومن ثمّ، وبالأخصّ، خطرُ توليفةٍ بغيضة. في قمّة ثقافتنا الحديثة نتخذّ الثلاثيّ: نيتشه، فرويد وماركس، بغضّ النظر إن كان كلّ ذلك قد فقد صلاحيته أصلاً. يمكن لفرويد وماركس أن يكونا على رأس ثقافتنا الحديثة، ولكنّ نيتشه، وبالعكس تمامًا، يتصدّر قمّة الثقافة المضادة.

يبدو من البديهي أنّ المجتمع الحديث لا يشتغل من خلال الشيفرات codes، بل هو مجتمع يعمل وفق قواعد أخرى. ولكن وإن أخذنا بعين الاعتبار، لا رسالة ماركس و فرويد، ولكن صيرورة الماركسية أو صيرورة الفرويدية، نرى أنهما أُطلِقتا، بمفارقةٍ، في شكلٍ من محاولة إعادة التشفير recodage: إعادة تشفيرٍ عبر الدولة في حالة الماركسية (" الدولة دائكم والدولة دواءكم"، ولأنّها هي الدولة نفسها) وإعادة تشفير عبر العائلة (تجعلك العائلة مريضًا، وتشفى بالعائلة، ولكنّها ليست العائلة ذاتها). هذا ما يشكّل حقًا، في أفق ثقافتنا، الماركسية والتحليل النفسي كبيروقراطييْن أساسييْن، الأول منهما عام، والثاني خاصّ، وحيث الهدف هو تحقيق ،ومهما بلغ سوء ذلك، إعادة تشفيرٍ لما لم يتوقف في الأفق عن تفكيك شيفراته décodage. لا ينتمي مطلب نيتشه إلى ذلك أبدًا، فمشكلته في مكانٍ آخر.

---

[١] ناشط يساري ثوري فرنسي في سبعينات القرن الماضي، استلهم نيتشه في نصوص.

عبر كل شيفرات الماضي والحاضر والمستقبل، يتعلّق الموضوع بالنسبة إليه [نيتشه] في العبور بشيءٍ ما لا يسمح ولن يسمح بأن يتشفّر. هذا العبور فوق جسدٍ جديد، إبتكار جسدٍ جديدٍ بإمكان ذلك الشيء أن يعبر فوقه ويسيل : جسدٌ هو جسدنا، جسدُ الأرض، جسدُ الكتابة...

نحنُ على درايةٍ بأدوات التشفير الكبيرة. لا تختلف المجتمعات جدًا بخصوص ذلك، فهي لا ترتبّ بنفسها أدوات تشفيرٍ. ونحن نعلمُ ثلاث أدواتٍ رئيسية: القانون، والعقد contratوالمؤسسة. على سبيل المثال، نجد [هذه الأدوات] بشكلٍ واضحٍ في الصلة التي يسندها البشر أو الّتي أسندوها إلى الكتب. توجدُ كتبُ قانونٍ حيث تمرُّ صلة القارئ مع الكتاب عبر القانون. نسمّي هذه الكتب حينذاك و بشكلٍ أكثر تحديدًا الشيفرات، أو الكتب المقدّسة. ومن ثمَّ نجد الصنف الآخر من الكتب التي تمرّ عبر العقد، عبر العلاقة التعاقدية البرجوازية. يشكّل هذا قاعدة الثقافة العلمانية وصلةَ بيع الكتاب: أبتاع منك الكتاب، أنتَ تعطيني إياه لأقرأه – صلةٌ تعاقدية تلفّ الجميع، المؤلّف والمحرّر والقارئ. وأخيرًا، يوجدُ الصنف الثالث من الكتب، الكتب السياسية، ذات المرجعية الثورية، والّتي تبدو كأنها كتب المؤسسات، سواء أكانت مؤسسات راهنة أم قادمة. تحدث كل أنواع الخلط: تُعامل كأنها كُتبًا تعاقدية أو مؤسساتية وكما لو كانت كتبًا مقدّسة...إلخ. ما يعني أن كلّ أنماط التشفير تكون بحدّ ذاتها حاضرةً، ضمنيةً، بحيث أننا نجد الواحدةَ منها داخل الأخرى.

فلنأخذ مثالاً آخرًا مختلفًا كلّيًا، مثال الجنون: اتّخذت محاولة تشفير الجنون ثلاثة أشكال: أولاً، أشكال القانون، أي المستشفى والمأوى–إنّه التشفير القمعي، الحبس، الحبس القديم الّذي استدعى في المستقبل القادم أملاً أخيرًا للخلاص حين سيقول المجانين: " كان وقتًا طيّبًا حين كنّا محبوسين، لأنّ اشياءً سيّئةً تحصل اليوم". ومن ثمَّ، كان شكلٌ من الضربة الرائعة الموفقة هي تلك قام بها التحليل النفسيّ: سمعنا أنّ هناك مَن كانوا يفرّون من العلاقة التعاقدية البرجوازية، كما ظهرت في الطبّ، وهؤلاء، كانوا أنفسهم المجانين، لأنهم لم يتمكنوا من أن يكونوا فرقاء

متعاقدين، وحقوقيًا كانوا "فاقدي الأهلية". كانت القفزة العبقرية لفرويد تمريرَ زمرةٍ من المجانين تحت العلاقة التعاقدية، بالمعنى الأوسع لصفة المجانين، [أي] العصابيين، ومن ثمّ أن نشرح أنه بإمكاننا أن نقيم عقدًا خاصًا مع هؤلاء (من هنا التخلّي عن التنويم). لقد كان [فرويد] أولَّ من أدخل ذلك إلى الطبّ العقلي، وهذا ما يشكّل في نهاية المطاف الجِدّة في التحليل النفسي، العلاقة التعاقدية البرجوازية الّتي كانت حتّى حينها مستَبعدة. ومن ثمَّ، لدينا المحاولات الأقرب، مع تضميناتها السّياسية، وأحيانًا أخرى بطموحاتها الثورية البديهية، [أي] المحاولات المدعوّة مؤسساتية. ونجد هنا الأداة الثلاثية للتشفير: إمّا هي القانون، وإن لم تكن القانون فستكون العلاقة التعاقدية، وإن لم تكن هذه ستكون المؤسسة. وفوق هذه التشفيرات يزدهرُ بيروقراطيوننا!

بمواجهة الطريقة التي تفكّ فيها مجتمعاتنا شيفراتنا، وحيث تفرّ الشيفرات من كل الأطراف، نيتشه هو ذاك الّذي لم يحاول أن يعيد التشفير. يقول: لا يعني ذلك أنّه يجب أن نذهب بعيدًا، لستم بعدُ أطفالاً ("مساواتية الرجل الاوروبي هي اليوم العملية الكبيرة المتعذّرة الإلغاء: علينا أن نعجّل بها أيضًا"). على مستوى ما كتبه وما فكّر به، يتابع نيتشه محاولة فكّ شيفرات، ليس بالمعنى النسبيّ الّذي يكمن في تفكيك الشيفرات القديمة، الحالية والقادمة، ولكن بمعنى التفكيك المطلق للشيفرات – أي تمرير أمرٍ ما لا يكون قابلاً للتشفير، وخلط كلّ الشيفرات. وخلطُ الشيفرات ليس بالأمر الهيّن، حتى على مستوى الكتابة البسيطة، واللغة. و لا أجد [هنا] تشابهًا إلاّ مع كافكا، مع هذا الـ كافكا صانعُ [اللغة] الألمانية، بفعل الوضعية اللغوية ليهود براغ: يركّبُ بالألمانية آلةَ حربٍ ضدّ [اللغة] الألمانية؛ وبقوّة اللاتحديد و الرزانة، يمرّرُ تحت شيفرة الألمانية شيئًا ما لم تسمعه هذه من قبل. ونيتشه كان أو أراد أن يكون بولنديًا بعلاقته مع الألمانية، فيستولي على الألمانية من أجل أن يعتلي آلة حربٍ تريد تمرير ما يتعذّر تشفيره في الألمانية. وهذا هو الأسلوب من حيث هو سياسة.

بشكلٍ أعمّ، على ماذا يتوقّف جهدُ فكرٍ كذاكَ [الّذي] يدعو إلى تمرير دفوقه تحت القوانين وهو يجابهها، وتحت العلاقات التعاقدية وهو يدحضها، وتحت المؤسسات وهو يهزأُ منها؟

أعود سريعًا إلى مثال التحليل النفسي؛ كيف يمكن لمحللٍ نفسيّ، أصيلٌ أيضًا كميلاني كلاين[1]، أن يبقى، بالرغم من ذلك، في السيستَم التحليليّ النفسي؟ تقول [كلاين] ذلك بوضوح: الموضوعات الجزئية التي نتكلّم عنها، مع كلّ انفجاراتها و سيولاتها...الخ هي استيهامات. يجلب المريض حالاتٍ معاشة، استثماراتٍ معاشة، وتقوم ميلاني كلاين بترجمتها إلى استيهامات. لدينا هنا عَقدٌ، بالتحديد عقدٌ: أعطِني حالاتك المعاشة وأسلّمُكَ إياها استيهامات. ويتضمّن العقد تبادلاً، تبادلاً للمال والكلام. لدينا هنا محللٌ نفسيٌّ يصل به فينيكوت[2] إلى نهاية التحليل النفسيّ كونه يشعر بأنّ هذه العملية لم تعد ملاءمةً في لحظةٍ ما. توجد لحظةٌ حين لم يعد يتعلّق الأمر بترجمةٍ أو حتّى بتأويلٍ، بترجمة إلى استيهامات، وبتأويل إلى دالّاتٍ أو إلى مدلولات...لاّ ليس الأمر على هذا النحو! توجدُ لحظةٌ حيث يلزم بالأحرى أن ننخرط، وأن نكافح مع المريض، ويلزمُ أن نذهب اليه ونشاركه حالته. فهل يتعلّق الأمر بصنفٍ من التعاطف، أو التقمّص أو التماهي؟

فليكن، فالموضوع معقدٌ جدًا. ما نعيه هو بالأحرى ضرورةَ علاقةٍ لا تكون قانونية أو تعاقدية أو مؤسساتية. هذا ما نراه عند نيتشه؛ نقرأ مقتضَبَة aphorisme أو قصيدةً في *هكذا تكلّم زرادشت*، أو على نحوٍ جوهريّ أو شكليّ [نقرأ] نصوصًا شبيهة لا تُفهَم من حيث [هي] تأسيسٌ أو تطبيقٌ لقانون، ولا من حيث تقدّم علاقةً تعاقدية أو ترسّخُ مؤسسة. قد يكون المكافىء المناسب الّذي يمكن تصوّره "

---

[1] ميلاني كلاين (١٨٨٢–١٩٦٠) محللة نفسية فرويدية شهيرة.

[2] دونالدز وينيكوت winnicott (١٨٩٦– ١٩٧١) محلل نفسي انكليزي وزميل ميلاني كلاين، كان له أثر كبير في حقل نظرية علاقة الموضوعات والبيئة بالفرد.

التوّرط مع ...". هو شيءٌ من الباسكالية يتوجّه ضدّ باسكال. لقد تورّطنا: من صنف "طوف ميدوزا Radeau de la Méduse "[1] ، إذ تسقط القنابلُ حول القاربِ، ينعطفُ هذا صوب مجرى سفليّ جليديّ، أو صوب سيلٍ حارّ، الأورينوك Orenoque[2]، الآمازون، أناسٌ يجذّفون معًا، لا يُفترض بهم أن يقعوا في الحب، هؤلاء الّذين يتضاربون، الّذين يأكلون بعضهم. التجذيف معًا هو المشاركة، التشارك في شيءٍ ما، بعيدًا عن كلّ قانون، وعن كلّ عقدٍ ومؤسسة. الانعطاف وحركة الانعطاف أو "الاقتلاع الاقليميّ" deterritorialisation: قلتُ ذلك بطريقةٍ جدًا ضبابية، ومشوّشة، طالما أن الأمر يتعلّق بفرضية أو بانطباع ملتبسٍ حول أصالة النصوصِ النيتشوية. ..[هو] شكلٌ جديدٌ من الكتُب.

ما هي اذًا سمات مقتضبةِ نيتشه حتى تعطيَ انطباعًا مثيلاً؟ توجدُ واحدة أظهرها بشكل خاصّ موريس بلانشو[3] في *المحادثة اللامتناهية*. إنّها العلاقة مع الخارج. بالفعل حين نفتح بالصدفة نصًا لنيتشه، فإنها تكون واحدة من المرات الأولى التي لا نمرّ فيها بداخلانية intériorité، سواء أكانت داخلانية الروح أم الوعي، داخلانية الجوهر أو الأفهوم، أي ما صنعَ على الدوام مبدأ الفلسفة. ما شكّل أسلوب الفلسفة هو أنّ تلك الصلة مع الخارج في هذا الاسلوب قد توسطّت عبر الداخلانية وانحلّت فيها. على العكس من ذلك، يؤسّس نيتشه الفكر والكتابة على علاقةٍ مباشرة مع الخارج. ما هي اللّوحة الجميلة أو الرسم الجميل؟ يوجد إطارٌ، ومقتَضبة تمّ تأطيرها. ولكن متى يصبح ما هو داخل الإطار جميلاً؟ من اللّحظة التي نشعر فيها ونعرف إنّ الحركة، والخط المؤطَّر يأتيان من مكانٍ آخر، ولا

---

[1] لوحة زيتية شهيرة (١٨١٨-١٨١٩) للرسام الفرنسي تيودور جريكو. اصبحت اللوحة بمثابة ايقونة للتيار الادبي والفني الرومانسي الفرنسي.

[2] نهر ضخم بين فنزويلا وكولومبيا.

[3] موريس بلانشو (١٩٠٧-٢٠٠٣) اديب وفيلسوف ومنظّر فرنسي, كان لأعماله تأثيرًا كبيرًا لعى مفكّري ما يُعرف بما بعد الحداثة من امثال دريدا.

يبدأان في حدود الإطار. لقد بدأ من تحت، أو عند طرف الإطار، وهو يمرّ بالإطار. كما في فيلم غودار[1]، [حيث] نرسم رسمًا مع الحائط. وبعيدًا عن كونه تتخيمًا للمساحةِ التصويرية، يكون الإطار تقريبًا عكسَ ذلك، [إذ] يكوّن علاقة مباشرة مع الخارج. ولكن، أن نربط الفكر بالخارج هو، حرفيًا، ما لم يقم به الفلاسفة أبدًا، حتّى حين تكلّموا عن السياسة، وحتّى حين تحدّثوا عن النزهة أو عن الهواء الصافي [المحض]. لا يكفي التحدّث عن الهواء الصافي، عن الخارج كي نربط الفكر مباشرةً ومن دون توسطِ بالخارج.

"... يأتون كالقدَر، بلا علةٍ، وبلا مسوّغٍ ، ومن دون اعتبار وذريعة؛ إنهم هنا تصاحبهم سرعةُ التوهّج، شديدون جدًا، ومفاجئون جدًا، ومُقنعون جدًا، *آخرون* جدًا كي يكونوا هدفًا للكره.." هذا هو النصّ الشهير لنيتشه حول مؤسّسي الدول، "هؤلاء الفنانون بنظرتهم النحاسية" (جينيولوجيا الأخلاق) أو ربّما هل هو نصّ كافكا *سور الصين العظيم*؟ " يستحيل أن نفهم كيف تغلغلوا حتّى العاصمة البعيدة [...]. ومع ذلك، ها هم هنا، وكلّ صباحٍ يظهر أن عددهم يتكاثر [...] يستحيل أن نتحدث اليهم. يجلهون لغتنا [...] ما زالت احصنتهم أكلة لحوم!".

حسنًا، نقول بأنّ نصوصًا كهذه تخترقها حركةٌ تأتي من خارج، لا تبدأ في صفحة الكتاب أو في الصفحات اللاحقة، ولا تكتمل في إطار الكتاب، والتي تكون مختلفة جدًا عن الحركة المتخيَّلة للتمثيلات أو عن الحركة المجرّدة للأفاهيم كما كانت عادةً عبر الكلمات وفي رأس القارىء. شيءٌ ما يقفز من الكتاب ويدخل في تماسٍ مع خارجٍ محض. هذا هو، كما أظنّ، الحقُّ في مخالفة المعنى في ما تعلّق بكل مؤلّفات نيتشه.

---

[1] جان لوك غودار (١٩٣٠) مخرج ومؤلّف سينمائي فرنسي–سويسري، الوجه الأبرز في حركة "الموجة الجديدة" السينمائية.

المقتضَبةُ لعبةُ قوى، حالةٌ من القوى تكون دائمًا خارجيةً بالنسبة لبعضها. إنّ حكمةً واحدة لا تريد أن تقول شيئًا، ولا تعني شيئًا وليس لها بعدُ دالٍ بقدر ما لها من مدلول. سوف تكون طرائق لاسترجاع داخلانية النص. إنّ المقتضَبة حالةٌ من القوى حيث الأخيرة منها، أي الأكثر حداثةً، الأكثر راهنيةً والمرحلية إطلاقًا هي *الأكثرُ خارجيةً*. يطرح نيتشه ذلك بشكلٍ واضحٍ: إن اردتم أن تعرفوا ما أريد قوله، ابحثوا عن القوّة التي تعطي معنى، وتولّد حاجةً لمعنى ما أقوله. اربطوا النصّ بهذه القوّة. على هذا النحو، لا وجود لمسألة تأويلٍ عند نيتشه، لا توجد إلاّ مسألة تأليل: تأليل نصّ نيتشه، والبحث عن القوة الراهنة التي يمرر معها شيئًا ما، تيار طاقة.

بهذا الخصوص، تعترضنا جميعًا المشكلة التي تطرحها بعض النصوص التي تلقى صدى فاشيًا أو معاديًا للسامية...ولأن الأمر يتعلق بنيتشه اليوم، علينا أن نعرف بأنّ نيتشه غذّى وما زال يغذّي جيدًا الفاشيين الشباب. ظهرت لحظةٌ كان من المهم فيها أن نبيّن أن نيتشه كان مستخدَمًا، ومحوَّرًا كامل التحوير على يد الفاشيين. تبيّن ذلك في مجلة *Acéphale* مع جان فال[١]، وباتاي[٢]، وكلوسوفسكي[٣]. ولكنّ اليوم لم يعد هذا الأمر هو المشكلة. لا ينبغي النضال على مستوى النصوص، ليس لأننا لا نستطيع فعل ذلك بل لأن هذا النضال لم يعد مجديًا. ينبغي بالأحرى إيجاد تلك القوى الخارجية ورصدها والالتقاء بها، هي التي تعطي لهذه الجملة أو تلك من نيتشه معناها التحريري، ومعناها الخارجاني. على مستوى المنهجية يُطرح سؤال الصفة الثورية لنيتشه: هي المنهجية النيتشوية التي تجعل من النصّ

---

[١] جان فال Jean Wahl (١٨٨٨-١٩٧٤) فيلسوف فرنسي وجودي.

[٢] Georges Bataille (١٨٩٧-١٩٦٢) مفكّر واديب وفيلسوف وانتروبولوجي وسوسيولوجي فرنسي.

[٣] Pierre Klossowski (١٩٠٥-٢٠٠١) كاتب وفنان ومترجم فرنسي من المتأثرين بنيتشه ودولوز وباتاي وفرويد.

النيشتوي، لا شيئًا يلزم أن نساءله "هل هذا فاشي، برجوازي أو ثوريّ بحدّ ذاته؟" – ولكن حقلاً من التخارج حيث تتواجه القوى الفاشية و البرجوازية والثورية.

وإذا طرحنا المسألة على هذا النحو، فإنّ الاجابة المتلائمة مع المنهجية، وهي العثور على القوّة الثورية (هل هي الانسان الأعلى؟) ، [تستدعي] دائمًا قوى جديدة تأتي من الخارج، وتخترق وتستردّ النصَّ النيتشوي في إطار المقتضَبة. ها هي المخالفة المشروعة: أن نعامل المقتضَبة كظاهرة ونحن ننتظر قوى جديدةً تأتي لـ"تنتشلها"، أو لتجعلها تشتغل، أو بالأحرى لتفجّرها.

ليست المقتضَبة مجرّد علاقةٍ مع الخارج بل لها كسِمةٍ ثانية علاقة مع الكُثّاف (الاشتدادي– l'intensif)، وهو الأمر عينه. وحول هذا الموضوع قال كلوسوفسكي وليوتار[1] كلَّ شيء. هذه *الحالات المعاشة* التي تكلمتُ عنها آنفًا لأقول بأنّه لا يلزم ترجمتها إلى تمثّلات أو استيهامات، لا يلزم تمريرها بشيفرات القانون، والعقد والمؤسسة، ولا يجوز سكّها عملةً monnayer، بل يجب بالعكس أن نصنع منها دفوقًا تأخذنا دائمًا إلى البعيد، وأكثرَ إلى الخارج، وهذا ما هو بالفعل الكثافة (الشدّة)، الكثافات (الشدّات).

ليست الحالة المعاشة ذاتيةً، أو ليست بالضرورة كذلك، [فهي] لا تحيل إلى الفرديّ، فهي الدفق وتقطيع الدفق طالما أنّ كلّ كثافة ترتبطُ بالضرورة بكثافةٍ أخرى على نحوٍ يجعل شيئًا ما يحصل. هي ما يكون تحت الشيفرات، ما يفرّ منها وما تريد الشيفرات أن تترجمه، وتحوّله وتسكّه عملةً. ولكنّ نيتشه مع كتابته الكثافاتية يقول لنا: لا تبادلوا الكثافة بتمثيلاتٍ. لا تحيل الكثافة إلى مدلولاتٍ تصبح وكأنها تمثيلاتٍ للأشياء، ولا إلى دالاّت تصير تمثيلاتٍ لكلمات. . . حسنًا، ما هو

---

[1] Jean-François Lyotard (١٩٢٤-١٩٩٨) فيلسوف فرنسي وسوسيولوجي ما بعد حداثي.

اتساقها consistence ، في الآن عينه، كعاملٍ agent و كموضوعٍ لفكّ التشفير ؟ هذا ما هو أشدّ غموضًا عند نيتشه!

لدى الكثافة ما تفعله مع أسماء العلم، وهذه ليست بتمثيلاتٍ للأشياء (أو للأشخاص)، أو بتمثيلاتٍ لكلمات. جماعيةً كانت، أو فردية، أسماء قبل السقراطيين، الرومان، اليهود، المسيح، عدو المسيح، يوليوس قيصر بورجيا[١]، زرادشت...كلّ هذه الاسماء التي تعاود المرور في نصوص نيتشه، ليست مدلولاتٍ ولا دالاّت، ولكنّها تعيينات لكثافةٍ، فوق جسدٍ قد يكون جسد الأرض، أو جسد الكتاب، ولكن أيضًا جسد نيتشه المتوعّك: *كلّ أسماء التاريخ هي أنا*...هنا صنفٌ من الترحّل، من التنقّل الدائم للكثافات المتعيّنة عبر أسماء العلم، والتي تخترق الواحدةُ الأخرى في الوقت عينه التي تُعاشُ فيها فوق جسدٍ مليىء. لا يمكن للكثافة أن تُعاش إلاّ بالعلاقةِ مع ترقيمها inscription المتحرّك فوق جسدٍ، ومع خارجيانية نقّالة لإسم علم، ولذلك يكون إسم العلم دومًا قناعًا، قناعًا لمشغّلٍ operateur.

النقطة الثالثة، بخصوص العلاقة بين المقتضَبة مع الفكاهة والتهكّم. الّذين يقرأون نيتشه من دون أن يضحكوا، أو من دون أن يضحكوا كثيرًا و غالبًا، وأحيانًا من دون التوقّف عن الضحك، فهُم كما لو انّهم لم يقرأوا نيتشه. لا ينطبق هذا فحسب على نيتشه، بل أيضًا على كلّ المؤلّفين الّذي يصنعون، بالتحديد، الأفق نفسه لثقافتنا المضادة. إنّ ما يشير إلى انحطاطنا، وإلى انحلالنا هي الطريقة التي نخبتر فيها حاجتنا إلى التعبير عن القلق، والوحدة، والذنب، ودراما التواصل، وكلّ تراجيديا الداخلانية. حتّى ماكس برود[٢] Brod، مع ذلك، يحكي كيف غرق

---

[١] Cesare Borgia (١٤٧٥-١٥٠٧) قائد سياسي ايطالي، كان لصراعه السياسي من اجل الاستحواذ على الحكم الاثر الاكبر في ميكيافيللي وكتابه الشهير " الأمير".

[٢] Max Brod (١٨٨٤-١٩٦٨) كاتب الماني يهودي اشتهر بالسيرة التي كتبها عن حياة صديقه الشهير فرانز كافكا.

المستمعون ضحكًا حين كان كافكا يقرأ *السيرورة*. و يصعب أيضًا أن نقرأ بيكيت من دون أن نضحك، من دون أن ننتقل من لحظة فرحٍ إلى أخرى. هو الضحك وليس الدّال. الضحك الفصامي، أو الفرح الثوري الّذي يخرج من الكتب الكبيرة بدل مخاوف نرجسيتنا الصغيرة أو أهوالِ ذنبنا. بإمكاننا أن نسمّي ذلك "فكاهة الإنسان الأعلى" أو "مهرّج الله"؛ يوجدُ دائمًا فرحٌ متعذّر الوصف ينبجسُ من الكتب العظيمة حتى وإن تحدثت عمّا هو قبيح، ويائسٍ أو مرعب. يشغّل كلّ كتاب كبير ، في الآنِ، الاستحالة transmutation ويصنعُ عافيةَ الغدِ. لا نستطيع إلاّ أن نضحكَ ونحن نخلطُ الشيفرات. إن أقمتم الفكر بالصلة مع الخارج تتولّدُ لحظاتُ الضحكِ الديونيزية[1]، هو الفكرُ في الهواء الطلق.

يحصل غالبًا لنيتشه أن يجد نفسه أمام ما يعتبره مثيرًا للإشمئزاز، منحطًا و جديرًا بالتقيوء! حسنًا، فإن ذلك يُضحك نيتشه، حين يحوّرهُ إن أمكن ذلك؛ يقول : فلأحاول قليلاً بعد، لا يبدو مقرفًا كثيرًا..أو ربّما: رائعٌ كم هو مقرفٌ، هو أعجوبةٌ، تحفة، زهرةٌ سامةٌ... بعد كّل شيء ، "يبدأ الإنسان بأن يصير مثيرًا للإهتمام". فلنأخذ مثالاً، [إذ على هذا النحو] ينظر نيتشه ويتعامل مع ما يسمّه الوعي الرديء mauvaise. حسنًا، هناك دومًا المعلّقون الهيغيليون، معلّقو الداخلانية الّذين لا يتمتعون بحسّ الضحك. يقول هؤلاء: ترون [كيف] يأخذ نيشته الوعي الرديءَ على محمل الجدّ، ويجعل منه لحظةً في الصيرورة–روحًا للروحانية... وعمّا يقوم به نيتشه حول الروحانية يغضّون الطرف سريعًا لأنهم يشعرون بالخطر. وهكذا نرى أنّ نيتشه يمنح الحق لمخالفات الرأي المشروعة، وهناك مخالفاتٌ أيضًا غير مشروعة، [تلك الخاصة] بهؤلاء الّذي يشرحون بكامل الجدّية، بروحٍ مثقلة، على نحو قردِ زرادشت، أي بعبادةٍ للداخلانية.

---

[1] نسبةً الى ديونيزوس Dionysus إله الخمر والجنون والخصوبة والرقص والنشوة الدينية في الديانة الاغريقية.

يستدعي الضحك عند نيتشه دائمًا حركةً خارجية للفكاهات والتهكمات، وهذه الحركة هي حركة الكثافات، الكميّات المكثّفة، كما استنتجها كلوسوفسكي وليوتار: الطريقة حيث لدينا لعبةُ كثافات متدنية وكثافات عالية، الواحدة في الأخرى حيث بإمكان كثافة متدنية أن تفجّر أعلى الكثافات وأعلى أعلاها وحتى أعلى، وبالعكس. انها لعبةُ السلالم الكثّافة التي تقود صعائد التهكّم وانخفضات الفكاهة لدى نيتشه، والتي تتوسّع كاتساقٍ أو كيفية مُعاشٍ في صلتها مع الخارج. المقتضبة هي طريقةُ ضحكٍ وفرحٍ محضةٌ ، إذا كنّا لم نجد في المقتضبة ما يجعلنا نضحك، وتوزيعًا ما للتهكمات وللفكاهات، و أيضًا توزّعًا ما للكثافات، فإننا لم نجد شيئًا.

ويوجد ايضًا نقطةٌ أخيرة. نعود إلى النص العظيم من الـ *جينيولوجيا* حول الدولة ومؤسّسي الامبراطوريات :" يأتون كالقدَر، بلا علةٍ، بلا مسوّغٍ ، من دون اعتبار وذريعة...الخ" بإمكاننا هنا أن نلتقيَ برجال الإنتاج المسمّى آسيوي. على أساس الجماعات الريفية البدائية، يؤسس المستبد آلته الامبراطورية التي تضاعف تشفيرَ كلّ شيء، مع البيروقراطية [أي] الإدارة التي تنظّم الأعمال الكبيرة surcodage و تستوحذُ على العمل الفائض (" في كلّ مكان يظهرون فيه، وبقليلٍ من الوقت، هناك ما هو غير اعتيادي، عجلةٌ rouage سياديّة حيةّ، حيث كلّ قسمٍ [منها]، كل وظيفةٍ تكون محدودةً ومحددةً بالعلاقة مع المجموع..."). ولكن، علينا ان نسأل أيضًا حول ما إذا كان هذا النص يوثّق العرى بين قوّتين تتمايزان من منظورٍ آخرَ – وكافكا من جانبه ميّز لا بل عارض بينهما لا بل رسم في *سور الصين*. لأنّنا حين نبحثُ كيف منحت الجماعات البدائية المجزّأة مكانها إلى تشكيلاتٍ سيادية أخرى، وهي مسألة يطرحها نيتشه في المقالة الثانية من الـ *جينيولوجيا* ، فإننا نرى مولدَ ظاهرتين متضافرتين بشكلٍ صارم ولكن مختلفتين كلّيًا. صحيحٌ أنّه في المركز أُخِذَت الجماعات الريفية وثُبِّتت في الآلة البيروقراطية للمستبد، مع نسّاخه وكهّانه وموظّفيه، ولكن في الضواحي، دخلت الجماعات في نوعٍ من المغامرةِ، في

وجهٍ آخرٍ من الوحدة، هذه المرة رحّالية nomadique، في آلةِ حربٍ رحّالة nomade، وتحررّت من الشيفرات بدل أن تسمح بأن يتضاعف تشفيرها.

غادرت مجموعات بأكملها، وترحّلت nomadiser: عوّدنا الأركيولوجيون ان نفكّر بهذه الترحّلية nomadisme ليس كحالةٍ أولية، ولكن كمغامرة حصلت لمجموعات حضرية كنداءٍ إلى الخارج، كحركة. يتعارض الرحّال مع آلته الحربية مع المستبد بآلته الإدارية، والوحدة الرحّالية البرّانية تتعارض والوحدة المستبدة الجوّانية. ومع ذلك، هما جدًا متضايفتان ، أو متداخلتان بحيث ستكمن مشكلة المستبد في دمج واستدخال آلة الحرب الرحّالة، ومشكلة هذه في ابتكار ادارةٍ للإمبراطورية المحتلَّة. لا تتوقف الآلتان عن التعارض في الدرجة عينها الّتي تختلطان فيها.

وُلِدَ الخطاب الفلسفي في الوحدة الامبريالية، عِبرَ آلهةٍ متجسدة avatars، هذه ذاتها التي تقودنا إلى التشكيلات الامبراطورية في المدينة الاغريقية. وحتّى مرورًا بالمدينة الاغريقية، فقد بقيَ الخطاب الفلسفي على صلةٍ جوهرية بالمستبد أو بظلّه، بالامبريالية، وبإدارة الأشياء والأشخاص (نجد نوعًا من البراهين على ذلك في مؤلّفيْ ليفي شتراوس[١] وكوجيف[٢] عن الطغيان). لقد كان الخطاب الفلسفي على الدوام متّصلاً بالقانون، والمؤسسة والعقد التي تشكّل مشكلة السيادة، والتي تعبر التاريخ الحضري منذ التشكيلات الاستبدادية حتى الديموقراطية.

ولكن، إن لم يكن نيتشه منتميًا إلى الفلسفة، فربّما لأنه كان أوّل من تصوّر نمطًا آخرًا من الخطاب كخطابٍ مضادٍ للفلسفة؛ خطابٌ هو قبل كل شيء رحّال، حيث

---

[١] Claude Lévi-Strauss (١٩٠٨-٢٠٠٩) الانتروبولوجي الفرنسي الشهير.

[٢] Alexandre Kojève (١٩٠٢-١٩٦٨) فيلسوف ورجل دولة فرنسي من اصول روسية وأحد ابرز شارحي هيغل ومجددي فلسفته.

لا تتولّد التلفّظات عبر آلةٍ عقلانية ادارية، (الفلاسفة كبيروقراطيي العقل المحض)، بل عبر آلة حربٍ متنقلة.

ربّما بهذا المعنى يعلن نيتشه بأنَّ سياسة جديدة تبدأ معه (هذا ما يسمّيه كلوسوفسكي التواطؤ مع طبقته الخاصة). ونعلم جيدًا أنّ الرُحّل ، في أنظمتنا، أشقياء: اذ لا ننكفأ أمام أي وسيلة من أجل تثبيتهم، وهم بالكاد يعيشون. وقد عاش نيتشه كواحدٍ من هؤلاء الرُحّل المختزَلين إلى ظلالهم، متنقلاً من تقاعدٍ مؤثث إلى آخر. ولكن أيضًا، ليس الرحّال شخصًا ما يتحرّك بالضرورة: هناك رحلاتٌ في المكان الواحد، رحلاتٌ بكثافات، وحتّى تاريخيًا، لم يكن الرُحّل هؤلاء الّذين يتحرّكون على طريقة المهاجرين، بالعكس هم هؤلاء الّذين لا يتحرّكون، والّذين يترحلون nomadiser ليبقوا في المكان عينه وهم يفرّون من الشيفرات.

نعلم جيّدا أنّ المسألة الثورية تكمن اليوم في إيجاد وحدةٍ للنضالات الظرفية من دون الوقوع في التنظيم الاستبدادي والبيروقراطي لحزبٍ أو لجهاز دولة: آلة حربٍ لا تحيل إلى جهاز دولة، وحدة رحّالية داخلية. هاكم ربّما عمق أعماق نيتشه، ثقل انقطاعه عن الفلسفة، كما يتبيّن في المقتضَبةِ: بأن جعل من الفكر آلة حرب، بأن جعل منه اقتدارًا puissance رحّالًا. وحتى لو كانت الرحلة غير متنقلة، حتى لو حصلت في نفس المكان، متعذّرة الإدراك، مخفيةً، تحت أرضية، علينا ان نسأل عمّن هم رحّالينا اليوم، عمّن هم حقًا نيتشويينا؟ (انتهى)

<u>نقاش بعد محاضرة دولوز</u>

- آندريه فليشو : *ما اردتُ معرفته هو كيف يعتقد [دولوز] في تأسيس اقتصاد التفكيك، اي كيف يعتقد ان [بإمكانه أن] يكتفي بقراءة رحّالية لكل مقتضبَة، انطلاقًا من التجريبانية،وكما من الخارج، وهذا ما يظهر لي، من*

وجهة نظر هايدغرية، مثيرًا للشبهة إلى أقصى حد. اسألُ إن كانت مشكلة "الموجود مسبقًا" التي تكوّن اللغة، والتنظيم القائم، اي ما تسمّونه "المستبدّ"، تسمح لنا بأن نفهم كتابة نيتشه على انها صنفٌ من الكتابة الشاذة التي وبذاتها تكشف الحجاب عن كتابة شاذة، في حين ان نيتشه يطبّق على نفسه ما يدعوه نقدًا ذاتيًا، وان المنشورات الحالية تُظهره كشغّيل استثنائي على الاسلوب، حيث، بالنتيجة، ليست كل مقتضبة سوى سيستامًا مغلقًا، ولكن متضمنًا في بنية من الازاحات. هذا المقام في فكركم لخارجٍ من دون تفكيك يلتقي ربَما مع مقام الطاقويّة عند ليوتار.

السؤال الثاني والّذي يرتبط بالأول: في العصر الّذي أطلق فيه التنظيم الدولاني، الرأسمالي هجومًا (أو ما شئت أن تسمّيه)، [أي] ما يسمّيه هايدغر الغياب المنطقي بفعل التقنية، هل تعتقد ان الترحلّ الذي وصفته يشكّل ردًّا جادًا؟

- *دولوز:* إن فهمتُكَ جيدًا، تقول بأنّ هناك شيءٌ ما يثير الريبة فيّ من وجهة نظر هايدغرية. أوافق على ذلك. بخصوص منهج تفكيك النصوص، أرى جيدًا ما هو عليه، أحترمه جدًا، ولكن لا علاقة له بما أقوم به أنا. لا أعرض نفسي بالمرّة كمعلّقٍ على نصوص. إنّ نصًا ما ليس هو بالنسبة لي سوى عجلةً صغيرةً في ممارسة خارج- نصّية. لا يتعلق الأمر بالتعليق على النص عبر منهج التفكيك، أو بمنهج قائم على الممارسة النصيّة، أو عبر مناهج أخرى؛ يتعلق الأمر بمعرفة ما يُستفاد منه في الممارسة الخارج-نصيّة التي تمتدّ بالنص.

تسألنني إن كنتُ أؤمن بالردّ الّذي يقدمه الرحّل. نعم، أؤمن بذلك...جنكيز مثلاً! هل سوف يُعاد احياءه من الماضي؟ لا أعلم، على كلّ حال يجري ذلك بشكلٍ آخر. في حين يستدخل المستبد آلة حربٍ رحّالة، لا يتوقف المجتمع الرأسمالي عن استدخال آلة حربٍ ثورية. لا يتشكّل الرحّل الجدد في الضواحي (لأن لم يعد هناك

ضواحي)؛ لقد بحثتُ عن قابلية مجتمعنا [لصنفٍ ما من] الرحّل، لا يتنقلّون و[يبقون في] المكان عينه.

- *نعم، ولكنك اقصيتَ في عرضكِ ما اسميته الداخلانية....*

- انت تلعب على كلمة "داخلانية" ...

- *رحلة من الداخل؟*

- لقد قلتُ "رحلةٌ غير متحرّكة". هي ليست رحلة من الداخل،بل هي رحلةٌ فوق الجسد، رحلةٌ عند الضرورةِ فوق أجسادٍ جماعية.

- مايك تات : *جيل دولوز، وإن كنتُ قد فهمتُك جيدًا، فأنت تعارض الضحك، الفكاهة والتهكّم مع الوعي الرديء. هل توافق على أنّ ضحك كافكا، بيكيت ونيتشه لا يقصي البكاء عند هؤلاء الكتّاب، شريطة ألاّ تكون الدموع تلك التي تتدفق من مصدر داخلي أو مستدخَل، بل ببساطة انتاجًا للدفوق فوق مساحة الجسد..؟*

- بالطبع انتَ على حق...

- *سؤالٌ آخر أيضًا.* حين *تعارض بين الفكاهة والتهكّم وبين الوعي الرديء، لا تميّز الواحدة عن الأخرى كما فعلت في "*منطق المعنى" حيث *الواحدة انتمت إلى السطح والأخرى إلى العمق. ألا تظن ان التهكّم يمكنه أن يكون قريبًا إلى* حد *الخطر من الوعي الرديء؟*

- لقد غيّرت رأيي في ما تعلّق بذلك. لم يعد التعارض بين السطح والعمق يهمني اطلاقًا. ما يثير اهتمامي الآن هي تلك الصلات بين جسدٍ مليء، جسدٍ من دون اعضاء، والدفوق التي تسيل.

- *ألا يقصي ذلك الضغينة في هذه الحال؟*

- آه طبعًا!

برغسون (١٨٥٩ – ١٩٤١)[١]

Deleuze, Gilles, l'île déserte (textes et entretiens 1953 – 1947), les Editions de Minuit , 2002 , pp 28 – 42 .

إنّ فيلسوفًا كبيرًا هو الّذي يبتكر أفاهيمَ جديدةً: أفاهيمٌ تتجاوز، في الآن عينه، ثنائياتِ الفكر العادي وتمنح الموضوعاتِ حقيقةً جديدة، توزيعًا جديدًا، وتقطيعًا غير مألوف. يبقى اسم برغسون مرتبطًا بمقولات *الديمومة*، *و الذاكرة*، *والدفعُ الحيويّ* و *الحدس*. يُقيّم تأثيره وعبقريته بالشكل الّذي فُرِضَت فيه هذه الافاهيم، والّذي استُخدِمَت فيه وأُدخِلَت وأمسَت في العالم الفلسفي.

منذ *المعطيات المباشرة* ، تشكّل الأفهوم الأصيل للديمومة؛ في *المادة والذاكرة* ، تشكّل أفهوم الذاكرة؛ وفي *التطوّر الخلّاق*، افهومُ الوثبة الحيويّة. على الصلة بين هذه المقولات المتجاورة أن تدّلنا الى نموّ وتقدّم الفلسفة البرغسونية. ما هي إذًا هذه الصلة؟

في المقام الأول، ومع ذلك، نقترحُ فقط أن ندرس الحدْس، ليس لأنه جوهريّ، بل لأنّه قادرٌ على أن يُطلِعنا على طبيعة المسائل البرغسونية. وليس عبثًا، بالكلام عن الحدس، أن يبيّن برغسون لنا ما الأهمية، في الحياة وفي الروح، التي يحوزها نشاطٌ يطرحُ ويكوِّنُ المسائل[٢]: هناك مسائل خاطئة أكثر ممّا هناك حلول خاطئة، و قبل أن تكون لدينا حلولٌ خاطئة لمسائل صحيحة. ولكن، وإن

---

[1] In M. Merleau – Ponty, éd., les philosophes célèbres, Paris, Editions Art Lucien Mazenod, 1965, p 292 – 299.

[2] La pensée et le mouvant II.

كان حدسٌ ما في قلب عقيدة فلسفةٍ ما، فإنّ واحدة من أصالات برغسون تكمن في عقيدته الخاص بأنّه نظّم الحدس تمامًا كما لو كان، فعليًا، منهجًا ، [أي] منهجًا من أجل استبعاد المسائل الخاطئة لكي يطرح مسائلَ بحقيقةٍ، منهجًا يطرحُ هذه بمصطلحِ *الديمومة Durée:* "يجب على المسائل المتعلقة بالذات وبالموضوع، في حالة التمايز بينهما وباتحادهما، أن تُطرَح من حيث الزمان أكثر ممّا تُطرحَ من ناحيةِ الفضاء Espace "[1]. لا شك أنّ الديمومة هي التي تحكمُ على الحدْس كما ذكر برغسون أكثر من مرّة، ولكن يبقى أنّ الحدس هو فقط ما يستطيع، حين يعي نفسه كمنهجٍ، أن يبحث عن الديمومة في الأشياء، وأن يستدعي الديمومة ويستلزمها، بالتحديد لأنّ ما ينطبق عليه ينطبق عليها. ولأنّ الحدس ليس متعةً فحسب، ولا ضغينةً، وليس ببساطة مسلكًا إنفعاليًا، يجب علينا قبل كل شيء أن نحدّد سماته المنهجية فعليًا.

تكمن السمة الأول للحدس في أنّ به ومن خلاله، يحضرُ شيءٌ ما، يحضر شيءٌ بشخصه بدل أن يكون مستخلصًا أو مستنتجًا من شيءٍ آخر. المسألة هنا هي، مسبقًا، الوجهة العامة للفلسفة، لأنّه لا يكفي القول بأنّ الفلسفة أصلُ العلوم وبمثابة أمٍ لها، فالآن لأنّ العلوم قد نضجت وترسّخ تكوينها يلزم أنّ نتساءل حول [ضرورة] وجود الفلسفة حين لا يكفيَ العلم. ولكنّ الفلسفة لم تردّ أبدًا على هكذا سؤال إلاّ بطريقتين، لأنّ، وبلا ريب، لا يوجد سوى طريقتين ممكنتين:

مرةً بالقول بأنّ العلم يمدّ الفلسفة بمعرفة بالأشياء، اي يكون في صلةٍ خاصةٍ بها، و[يمكن] للفلسفة أن تستبعد التنافس مع العلم، فيمكن لها أن تترك الأشياء كما هي، وأن تقدّم نفسها فقط كطريقةٍ نقديةٍ، كتفكيرٍ بالمعرفة التي نمتلكها.

أو بالأحرى، وبالعكس، تدّعي الفلسفة تأسيس، أو بالأحرى ترميم، علاقةٍ *أخرى* مع الأشياء، وبالتالي معرفةٍ *أخرى*، معرفة وعلاقة يخفيهما العلم عنّا، ونفتقر إليهما

[1] Matière et mémoire I, P. 74.

لأنّه لا يسمح لنا سوى بالاستدلال وبالاستنتاج من دون أن يقدّم لنا أبدًا الأشياء في ذاتها.

في هذه الوجهة الثانية، انخرط برغسون متبرّئًا من الفلسفات النقدية، حيث يبيّنُ لنا أنّ في العلم، كما في النشاط التقني، وفي الذكاء، وفي اللغة اليومية، وفي الحياة الاجتماعية والحاجات العملية، وأخيرًا وخصوصًا في الفضاء، [توجدُ] الكثير من الأشكال والعلاقات التي تفصلنا عن الأشياء وعن داخلانيتها intériorité.

ولكنّ للحدس سمةٌ ثانية: متى ما فُهِم، يَمثّلُ كعودة retour. إنّ العلاقة الفلسفية، التي تسمح لنا فعلاً أن نكون في الأشياء بدل أن تتركنا خارجها، تُرمَّمُ على يد الفلسفة أكثر ممّا تؤسَّس، وتُستَرَدُ أكثر ممّا تُبتكَر. نحن منفصلون عن الأشياء، والمعطى المباشر اذًا لا يُعطى مباشرةً، ولكن ليس بإمكاننا أن نكون منفصلين بسبب طارىء بسيط، بسبب توسطٍّ يأتي منّا، لن يخص سوانا: يلزمُ، في الأشياء ذاتها أن تتأسّس الحركة التي تغيّر من طبيعة [هذه الاشياء]، وأن تبدأ الأشياء بفقدانِ نفسها كي ننتهيَ نحنُ بأن نفقدها، ويلزمُ على نسيانٍ ما أن يتأسسَ في الكينونة. إنّ المادة هي بالضبطِ ، في الكينونة، ما يهيّأُ ويرافق الفضاء، والذكاءَ والعلمَ.

من هنا يقوم برغسون بما هو مختلف كلّيًا عن علم النفس، طالما أنّ المادة هي مبدأ اونطولوجيّ للذكاء أكثر مما هو الذكاءُ البسيطُ ليس بمبدإٍ نفسانيّ للمادة ذاتها وللفضاء[1]. من هنا أيضًا، لا يرفض برغسون أيَّ حقٍ في المعرفة العلمية، قائلاً لنا إنّها لا تفصلنا ببساطة عن الأشياء وعن طبيعتها الحقّة، ولكنها تُمسِكُ على الأقلّ بأحد نصفيْ الكينونة، بإحدى ضفتيّ المطلق، بطرفٍ من طرفيْ حركة الطبيعة، ذاك حيث تمتد الطبيعة وتكون خارج الذات soi[2]. وسيذهب برغسون ابعد من ذلك

---

[1] L’Evolution Créatrice, III.

[2] PM II.

طالما يمكن للعلمِ، في بعض الظروف، أن يتحدّ مع الفلسفةِ، أي أن يتوصّلَ معها إلى تفهّمٍ كلّي[1]. وإن كان الأمر على هذا النحو، بمقدورنا القول ، فوق ذلك، إنّنا لا نجد، عند برغسون، أدنى تمييزٍ بين النمطين، الحسّي من جهة والعقلي من جهةٍ أخرى، ولكن فقط حركتين أو بالأحرى إتجاهين للحركة الواحدة عينها: إتجاهٌ تميلُ الحركة إلى التجمّد في نتاجه، في حصيلته التي تعترضها، وآخرٌ يعود أدراجه الى الوراء، ويجدُ في نتاجه الحركةَ التي تتحصّلُ عنه. كما أنّ الإتجاهين هما، وكليهما بطريقته، طبيعيان: هذا يفعلُ وفق الطبيعة ولكنه يخاطر بأن يخسرها عند كل استراحةٍ repos، حين كلّ تنفسٍّ؛ وذاك يفعلُ ضدّ الطبيعةِ، ولكنه يجدها، ويستردّها في التوتّرِ. الأول لا يمكنه أن يوجد إلاّ أسفلَ الثاني، لهذا فهو مُستعادٌ دومًا. نستعيدُ المباشرَ لأنّ علينا أن نعود كي نجده. في الفلسفةِ، المرةُ الأولى هي قبلئذٍ déjàالثانية، وهذا ما نعنيه بمقولة الأساس fondement. من دون شكٍّ، هو الناتج الّذي، بطريقةٍ ما، يكون، والحركة التي لا تكون، التي ليست كذلك بعد.

ولكن لا يجب على سؤال الكينونة أن يُطرَح بتلك المصطلحات. لا تكون الحركة عندَ كلّ لحظةٍ، ولكن تحديدًا لأنّها لا تتركّبُ في اللحظات، لأنّ اللحظات هي فقطّ توقّفاتها الحقيقية أو الافتراضية، نتاجها أو شبحُ نتاجها. لا تتركّب الكينونة في الحُضَّر présents. بطريقةٍ أخرى، إذاً، هو النتاج الّذي لا يكون، والحركة التي *كانت قبلئذٍ*. في خطوة واحدة من خطوات آخيل، لا تتقطّع اللحظاتُ والنقاط. يُظهر لنا برغسون هذا الأمر في كتابه الأكثر صعوبة: الحاضر ليس كينونة وليس الماضي ما لم يعد موجودًا ، ولكنّ الحاضر هو ما ينفع ، والكينونة هي الماضيّ، الكينونة قد كان l’être était[2]. سنرى، من دون أن نقصيَ اللامُتنبّأ به imprévisible و العرَضي contingent، أنّ اطروحةً كتلك سوف تؤسسّهما.

[1] PM VI.

[2] MM III.

في التمييز بين عالمين، استبدل برغسون اذًا التمييز بين حركتين، بين اتجاهين لحركةٍ واحدة بعينها، بين الروح والمادة، بين زمانين للديمومة نفسها، الماضي والحاضر اللّذين استطاع أن يتصوّرهما متعايشين بالضبط لأنّهما كانا في الديمومة نفسها، الواحدُ تحتَ الآخر وليس الواحد بعد الآخر. يتعلّق الأمر في الوقت عينه بأن يجعلنا نفهم التمييز الضروري كاختلافٍ في الزمان، ولكن أيضًا أن نفهم الزمانين المختلفين، الحاضر والماضي، كمتعاصريْن contemporains ، ويكوّنان العالم عينه. و سنرى على أيّ نحو.

لماذا نسمّي ما نجده بالمباشَر؟ ما هو المُباشَر؟ إن كان العلم معرفةً حقيقية بالأشياء، معرفةً بالواقع، فإن ما يفقده أو ببساطة ما يخاطر بفقدانه، ليس هو بالتحديد الشيء. ما يُخاطر العلم بفقدانه، على الأقلّ بأن تخترقه الفلسفة، هو اختلاف الشيء أكثر ممّا هو الشيء بحد ذاته، [أي] ما يصنع كينونته son être، وما يجعله على هذا النحو وليس بالاحرى على نحوٍ آخر. يرفض برغسون، بكل قوّة، ما يبدو له أسئلةً خاطئة: لماذا يوجدُ شيءٌ بدلًا من لا شيء؟ لماذا النظام بدلًا من اللانظام؟[1] وإن كانت اسئلةٌ كهذه خاطئة، ومطروحةٌ بشكلٍ سيّىء، فذلك لسببين:

أولاً، لأنّها تجعل من الكينونة عموميةً، شيئًا ثابتًا، محايدًا لم يعد بإمكانه، في المجموع اللامتحرّك حيث يؤخذ، إلاّ أن يتميّز عن العدم، عن اللا–كينونة. ومن ثمّ، حتى لو حاولنا أن نمنحَ حركةً للكينونة الثابتة المذكورة آنفًا، فإن هذه الحركة ستكون فقط حركة التضاد، [بين] النظام واللانظام، بين الكينونة والعدم، بين الواحد والمتعدد. ولكن، وبالفعل، بقدر ما لا تتكوّن الحركةُ من نقاطِ الفضاء أو من

[1] EC III.

اللحظات، [كذلك] لا يستطيع الكائن أن يتكوّن من وجهتي نظر متناقضتين: [اذ] ستكون الشبكةُ واهنةً[1].

الكينونة افهومٌ سيّىء طالما يُستعمَل كنقيضِ كلّ ما هو عدم، أو الشيء نفسه [حين يناقض] كلّ ما ليس عليه: في الحالتين، لا تكون الكينونة، الّتي تهجرُ الأشياء وتفرّ منها، سوى تجريدًا. لا يكون السؤال البرغسوني ما يلي: لماذا يوجد شيءٌ عوضًا عن لا شيء؟ ولكن : لماذا هذا الشيء وليس بالأحرى الشيء الآخر؟ لماذا هذا التوتّر في الديمومة؟ لماذا هذه السرعةُ وليس تلك؟ لماذا هذا التناسب proportion؟[2] ولماذا سيستحضرُ إدراكٌ ما هذه الذاكرة [أو تلك]، أو بالأحرى لماذا يلتقط بعض هذه الترددات و ليس تلك؟[3] أي أن نقول بأنّ الكينونة هي الاختلاف، وليس الثابت أو المحايد، كما أنّها ليس التناقض الّذي ليس سوى حركةً خاطئة. الكينونة هي ذاتها اختلاف الشيء، ما يدعوه برغسون ،غالبًا، *الفويرق nuance*. "إنّ تجريبيةً تستحق هذه التسمية... تجهّزُ للموضوعٍ أفهومًا ملائمًا لهذا الموضوع فقط، أفهومًا بالكاد نستطيع أن نقول عنه أنّه ما زال أفهومًا، لأنّه لا ينطبق إلاّ على ذلك الشيء وحده"[4]. وفي نصٍ سئولٍ، حيث يستعير برغسون من رافيسّون[5] الميلَ الى معارضةِ الحدس العقلي بالفكرة العامة كما يعارضُ الضوء الأبيض الفكرة البسيطة للألوان:" بدل أن يذوّبَ فكرَه في العام، على الفيلسوف أن يكثّفه في الفرديّ...إنّ هدف الميتافيزيقيا هو أن تستعيد في

---

[1] PM VI.

[2] EC II.

[3] MM III.

[4] PM VI .P 169 – 179

[5] رافيسون Ravaisson (١٩١٣ – ١٩٠٠) فيلسوف و اركيولوجي فرنسي ، كان استاذًا لبرغسون.

الوجودات الفردية، وأن تتبعَ حتى المصدَر الّذي يُطلقهُ، الشعاعَ الخاص الذي، يزوّدُ كلٍّ [من هذه الوجودات] بفويريقها الخاص، ومن ثمَّ يربطها بالنور الكلّي"[1].

المباشَر هو بالتحديد تماثلُ الشيء مع اختلافه، ذلك الّذي تستحضره الفلسفةُ أو "تستعيده". في العلم وفي الميتافيزيقا، يشجبُ برغسون خطرًا مشتركًا: السماح بفرار الاختلاف، لأنّ أحدهما [العلم] يتصوّر الكينونة كنتاج وكمحصّلة، والثاني [الميتافيزيقا] يتصوّرها كشيءٍ ثابتٍ يصلحُ كمبدأ. كلاهما يدّعي الوصول الى الكينونة أو إعادة تركيبها ابتداءً من التشابهات ومن التعارضات التي تتوسّع أكثر فأكثر، ولكنّ التشابه والتعارض هما، تقريبًا على الدوام، فئات عملية وليست اونطولوجية. ومن هنا اصرار برغسون على أن يُظهِر أنّنا، وتحت التسمية عينها، و تحت خانة التشابهِ، نخاطرُ بأن نضعَ معًا اشياءً كلية الاختلاف، اشياء تختلف من حيث الطبيعة[2].

تفيد الكينونة الاختلاف، لا الواحد ولا المتعدد. ولكن ما هو الفويرق، اختلاف الشيء، ما هو الاختلاف في قطعة سكّر؟ هو ليس، ببساطة، اختلافًا مع شيء آخر: لن نكون هنا سوى بإزاء علاقة خارجية محضة، تُرجِعنا في خاتمة المطاف إلى الفضاء. [كما] هو ليس ببساطة اختلافه مع كل ما ليس ما هو عليه حيث نُحالُ الى ديالكتيك التناقض. إنّه افلاطون الّذي، لم يقبل، مسبقًا، بأن نخلطَ الغيرية altérité مع التناقض؛ ولكن، بالنسبة لبرغسون، الغيرية لا تكفي أيضًا لجعل الكينونة تلتحق بالأشياء وتكون فعلاً كينونة الأشياء. بدل التصوّر الافلاطوني للغيرية، يحّلُ برغسون تصوّرًا أرسطيًا، هو التغاير Altération، ليجعل منه الجوهر بحد ذاته. الكينونة تغايرٌ، والتغاير جوهر[3]. وهذا تمامًا ما يسمّيه

---

[1] PM IX. P 259 – 260

[2] PM II.

[3] PM V , MM IV.

برغسون *الديمومة*، لأنّ كل السِّمات التي عُرِّفَت بها منذ *المعطيات المباشَرة* ، تحيلُ إلى هذا: الديمومة هي ما يختلف أو ما يغيّر في طبيعته، [هي] الكيفية، والتنافر [أي] ما يختلف مع ذاته. إنّ كينونة قطعة السكّر ستُعرَّف بالديمومة، بضربٍ من الدوام، بتراخٍ أو توترٍ في الديمومة.

كيف تمتلك الديمومة المقدِرة Pouvoir هذه؟ ويمكن أن نطرح السؤال بصيغةٍ أخرى: إذا كانت الكينونة هي اختلاف الشيء، ما الّذي ينتج عن ذلك بالنسبة للموضوع بذاته؟ نلتقي بسمةٍ ثالثةٍ للحدس، وهي أعمقُ من السمات السابقة. الحدس كمنهجٍ هو منهجٌ يبحثُ عن الاختلاف، يظهرُ وهو يبحثُ و يجدُ الاختلافات الطبيعة، "تمفصلاتِ الواقع". الكينونةُ متمفصلةٌ، والسؤال الخاطىء هو ذاك الّذي لا يأخذ بعين الاعتبار اختلافاتها. يحبّ برغسون أن يذكر نصّ افلاطون مقارنًا الفيلسوف بالطبّاخ الماهر الّذي يقطّع وفق التمفصلات الطبيعية؛ يعيبُ باستمرارٍ على العلم كما على الميتافيزيقيا أنّهما نسيا هذا المعنى للاختلافات في الطبيعة، وبأنّهما لم يتناولا سوى الاختلافات البسيطة في الدرجة، هنا حيث وُجِد شيءٌ مختلفٌ تمامًا، بأنّهما انطلقا من "مزيجٍ" سيّء التحليل.

إحدى فقرات برغسون الأكثر شهرةً تُظهِرُ لنا أنّ الكثافة تغطّي، حقيقةً، اختلافاتٍ في الطبيعة بإمكان الحدس أن يكتشفها[1]. ولكننا نعلم بأنّ العلم وحتّى الميتافيزيقيا لا يبتكران أخطاءهما الخاصة أو أوهامهما: شيءٌ ما يؤسس هذه الأخيرة في الكينونة. في الواقع، بقدر ما نجد أنفسنا أمام نتاجات، بقدر ما تكون الأشياء، التي نرتبط بها، نتائجَ، ولن يمكننا أن نميّز اختلافات الطبيعة لسببٍ بسيط هو لأنّها غير موجودة: بين شيئين، بين نتاجين، لا توجد ولا يمكن أن توجد إلاّ اختلافات في الدرجة، في التناسبِ. ليس الشيء هو ما يختلف في الطبيعة بل الميل tendance. ليس الاختلاف في الطبيعة، أبدًا، اختلافًا بين نتاجين، بين شيئين،

[1] Essais sur les données immédiates de la conscience I.

ولكنه اختلافٌ في نفس الشيء الواحد بين ميلين يعبرانه، في نفس النتاج الواحد بين ميلين فيه يلتقيان[1].

وهكذا، ما هو محضٌ ليس ابدًا الشيء، فهذا هو دومًا مزيجٌ يلزم تفكيكه، ووحده الميل محضٌ: أي أنّ الشيء الصحيح أو الجوهر هو الميل نفسه. ويظهر الحدس كمنهجٍ فعلي للقسمةِ: يقسمُ المزيجَ بين ميلين يختلفان في الطبيعة. نتعرّف على معنى الثنائيات العزيزة على قلب برغسون: ليس فقط في عناوين الكثير من مؤلفاته، ولكن في كلّ فصلٍ، وفي الإعلان الّذي يسبق كل صفحة، كلّها تشهدُ على ثنائية كهذه. الكمية والكيفية، الذكاء والغريزة، النظام الهندسي والنظام الحيوي، العلم والميتافيزيقيا، المغلَق والمفتوح، [هذه] هي الصور الأكثر شهرةً. نعلمُ أنّها وفي خاتمة المطاف ستقودنا الى التمييز المُكتشَف دائمًا بين المادة وبين الديمومة. ولا تتميّز هاتان بالمرّة كشيئين، بل كحركتين، كميلين، مثل الارتخاء والتقلّص. بل يجب الذهاب أبعد من ذلك: إنْ كان لموضوع ولفكرة المحضية Pureté أهمية كبيرة في فلسفة برغسون، فذلك لأنّ الميلين، في كلّ حالةٍ، ليسا محضين، أو لا يتساويان مع المحضية. أحدهما محضٌ، أو *بسيطٌ*، والآخر يلعب، بالعكس، دور اللامحضية التي تأتي من أجل تسويته أو تعكيره[2].

إنّنا نجد ، على الدوام، نصفًا مستقيمًا في تقسيمِ المزيج، هو الّذي يحيلنا الى الديمومة؛ زدْ على أنّه لا يوجد [في هذه الأخيرة] بالفعل اختلافًا في الطبيعة بين ميلين يقطعان الشيء، فإن إختلاف الشيء ذاته يكون واحدًا من الميليْن. وإن رفعناه حتى ثنائية المادة والديمومة، نرى جيدًا أنّ الديمومة تمثّلُ لنا الطبيعة عينها للاختلاف، اختلاف الذات مع الذات، بينما المادة هي فقط اللامختلِف، ما يتكرر أو أنّه الدرجة البسيطة، ما لا يمكنه أنّ يغيّر من طبيعته. ألا نرى في الآن نفسه

[1] EC II.

[2] MM I.

أنّ الثنائية هي لحظةٌ سبَق وجرى تجاوزها في فلسفة برغسون؟ لأن إن وُجِدَ نصفٌ حازَ امتيازًا في القسمةِ، يلزم أن يمتلك هذا النصف في ذاته سرَّ الآخر. إن كان كلّ اختلافٍ من جهةٍ، يلزم أنّ هذه الجهةِ تتضمّن اختلافها مع الأخرى، وبطريقةٍ ما، [تتضمّن] الأخرى ذاتها أو إمكانيتها. تختلف الديمومة مع المادة، لكن وبسبب أنّها، بادىء ذي بدء، ما يختلف مع ذاته بذاته، مع أنّ المادة التي تختلف عنها تبقى من المادة. وطالما نقف عند الثنائية، فإنّ الشيء هو عند نقطة الالتقاء لحركتين: الديمومة التي لا تمتلك درجات بنفسها تلتقي المادة كحركة مضادة، كنوع من العائق، كشكل من اللامحضية التي تشوشّها، والتي تعترض وثبتها، وتمنحها هنا درجةً ما، وهناك درجةً أخرى[1]. لكن وعلى مستوى أعمق، فإنها وبذاتها تكون الديمومة عُرضةً للدرجات، لأنّها ما يختلف مع ذاته، بالرغم من أنّ كل شيء يُعرَّف بكليّته في الديمومة، بما في ذلك المادة نفسها.

في منظور ثنائيّ أيضًا، تتعارض الديمومة والمادة كمثل ما يختلف في طبيعته وما لا يمتلك سوى الدرجات؛ ولكن، وعميقًا أكثر، هناك درجات للاختلاف نفسه، المادة هي فقط أدناه، النقطة حيث لا يكون الاختلاف *سوى* اختلافًا في الدرجة[2]. وإن كان صحيحًا أنّ الذكاء هو إلى جانب المادة باعتبار الموضوع، يبقى أنّنا لا نستطيع تعريفه بذاته إلاّ بأن نبيّن بأيّ طريقةٍ يدوم، هو الّذي يهيمن على موضوعه. وإن كان يجدر في الختام تعريف المادة نفسها، فلن يكفيَ بأن نُظهِرها كعائقٍ وكلامحضية، [بل] يلزم دائمًا أن نبيّن كيف تدوم، هي التي تحتلّ موجاتها لحظاتٍ كثيرة. وهكذا، يُعرَّف كلّ شيء بالتمام من الجهة الصحيحة، من خلال ديمومةٍ ما، عبر درجةٍ ما للديمومة نفسها.

---

[1] EC III.

[2] MM IV, PM VI

ينقسمُ مزيجٌ ما الى ميليْن، أحدهما هو الديمومة، بسيطٌ ومتعذّر القسمةِ؛ ولكن، وفي الآن عينه، تتخالف se différencier الديمومة في اتجاهين، ثانيهما المادة. ينقسمُ الفضاءُ إلى مادةٍ وإلى ديمومة، ولكنّ هذه تتخالفُ بالإنكماش وبالإرخاء، الإرخاء من حيث هو مبدأ المادة. وبالتالي، إن حصل تجاوز الثنائية إلى الواحدية monisme ، فهذه تعطينا ثنائية جديدة، هذه المرّة مُدارة، متحكّم بها؛ إذ ليس بالطريقة عينها ينقسم المزيج ويتخالف البسيط.

أيضًا، إنّ لمنهج الحدس سمةٌ رابعة وأخيرة: لا يكتفي بتتبّع التمفصلات الطبيعية من أجل تقطيع الأشياء، أنّه يلتقطُ "خطوط الوقائع"، خطوط الاختلافية differenciation، لكي يستعيد البسيط على شكل تلاقي (تساتل) convergence احتمالات؛ لا يقطعُ فقط بل يستردّ [1].

الاختلافية هي مقدرة ما هو بسيط، غير منقسم، ما يدوم. هنا نرى تحت أيّ هيئةٍ تكون الديمومة نفسها *وثبةً حيوية*. يجد برغسون في البيولوجيا، بالتحديد في ارتقاء الأنواع، علامةً على سيرورةٍ ضروريةٍ للحياة، بالضبطِ تلك الخاصة بالاختلافية كإنتاجٍ لاختلافات حقيقية، سيرورة سوف يبحث عن افهومها ونتائجها الفلسفية. إنّ الصفحات المحترَمة التي كتبها في *التطوّر الخلّاق و مصدرا الاخلاق و الدين* تُظهِرُ لنا نشاطًا كذلك للحياة، وصولاً إلى النبات والحيوان، أو إلى الغريزة والذكاء، أو الأشكال المتعددة للغريزة الواحدة. يبدو لبرغسون أنّ الاختلافية هي نمطُ ما يتحقق، ما يترهّن أو يتمّ. الافتراضية التي تتحقق هي في الوقت عينه التي تتخالف، أي ما تقدّم سلاسلَ متباعدةُ، خطوطَ تطوّر، وأنواع. " إنّ جوهر الميل هو أن ينمو على شكل حزمة، خالقًا بالفعل الوحيد لنموّه اتجاهاتٍ متباعدة."[2]

---

[1] Les deux sources de la morale et de la religion III, l'énergie spirituelle I.

[2] EC II, P 100.

هكذا، تصيرُ الوثبة الحيوية الديمومةَ عينها طالما تترهّن، من حيث هي تتخالف. إنّ الوثبة الحيوية هي الاختلاف حين ينتقل الى الفعل. أيضًا، لا تتأتّى الاختلافيةُ ببساطة عن مقاومةٍ للمادة، ولكن، وبشكلٍ أعمق، عن قوّة تحوزها الديمومة في داخلها: الإثنينية Dichotomie هي قانون الحياة. وما يعيبه برغسون على الآلية والغائوية Finalisme في البيولوجيا، كما على الديالكتيك في الفلسفة، هو، دائمًا، من وجهات نظر مختلفة، التعامل مع الحركة على أنّها علاقة بين المُهَل الراهنة، بدل أن نرى فيها تحققَّ الافتراضيّ virtuel.

ولكن، إن كانت الإختلافية، بالتالي، نمطًا أصيلاً لا يقبل الاختزال وتتحقق عبرها الافتراضية، وإن كانت الوثبة الحيوية هي ديمومة ما يتخالف، هكذا، تكون الديمومة هي نفسها الافتراضية. يمدّ *التطوّر الخلاّق المعطيات المباشرة* بالتعميق كما بالإطالة الضرورييْن. لأن، ومنذ *المعطيات المباشرة*، ظهرَت الديمومة على أنّها الإفتراضي أو الذاتيّ، لأنّها كانت ما يتغيّر بالطبيعة وهو ينقسم أكثر ممّا هي ما يمنع الإنقسام[1]. ونحنُ نفهم أنّ الإفتراضي ليس راهنًا، بل ليس أيضًا نمطَ كينونة، مع أنّه بشكلٍ أو بآخر الكينونة عينها: لا الديمومة، ولا الحياة، كما ليست الحركة هي المترّهنة، ولكن ما يترّهن كلُّ شيء بداخله، [حيث] يتمايز كلّ واقعٍ ويُفهَم، ويتجذّر. التحقق هو دومًا فعلاً للكلّ لا يصبح بالكامل واقعيًا في الآن عينه، ولا حتّى في نفس الشيء، وهو بذاته اختلاف الطبيعة ذاك بين الأنواع التي ينتجها. يقول برغسون، على الدوام، بأنّ الديمومة هي التغيّر في الطبيعة، في الكيفية." بين النور والظلمة، بين الألوان، بين الفويرقات، يكون الاختلاف مطلقًا. الانتقال من واحدٍ الى آخر هو أيضًا ظاهرة واقعيةً بالمطلق"[2].

---

[1] DI II

[2] MM IV , p 219

نأخذُ، إذًا، كطرفين أقصييْن، الديمومة والوثبة الحيوية، الإفتراضيّ وتحققه. أيضًا، يلزم القول بأنّ الديمومة هي قبلئذٍ وثبة حيوية، لأنّ جوهر الإفتراضي هو الّذي يتحقق؛ يلزمُ، هكذا، هيئةٌ ثالثة تبدو لنا، بشكلٍ أو بآخر، وسيطةً بين الهيئتين السابقتين. بالتحديد، وبما يتعلق بهذه الهيئة الثالثة، تُسمّى الديمومة ذاكرةً. عبر كلّ هيئاتها، الوثبة الحيوية هي، بالفعل، ذاكرة، ذلك أنّها تمدُّ الماضي إلى الحاضر، " سواء أكان الحاضر ينغلقُ بشكلٍ متمايزٍ على الصورة من دون الكفّ عن تكبير الماضي، أم بالأحرى لأنّه يُبرهِنُ عبر تغيّره المستمر في الكيفية على الحمل الثقيل الّذي نجرّه خلفنا بقدر ما نتقدّم بالسنّ قُدمًا" [١]. فلنتذكّر أنّ برغسون يقدّم، دائمًا، الذاكرة بطريقتين: ذاكرة–ذكرى وذاكرة–انقباض contraction، وأنّ هذه الأخيرة هي الأساسية. لماذا هاتان الصورتان اللّتان سوف تقدمان للذاكرة مقامًا فلسفيًا كامل الجِدَّة؟ تحيلنا الصورة الأولى إلى بُقيا survivance الماضي. ولكن من بين كلّ أطروحات برغسون، ربما هي الأعمق والأقل قابلية للفهم، تلك التي بموجبها يبقى الماضي حيًا في ذاته[٢]. لأن هذا البقيا عينه هو الديمومة، و الديمومة في ذاتها ذاكرة. يُظهر برغسون لنا أنّ الذكرى ليست تمثيلاً لشيءٍ كان؛ والماضي هو حيثُ نتموضعُ *توًّا* لكي نتذكر[٣]. لا يبقى الماضي سيكولوجيًا، ولا فيزيولوجيًا في دماغنا، لأنه لم يكفّ عن أن يكون، فهو كفَّ فقط عن كونه نافعًا، أنّه يكون، وهو يبقى في ذاته. وهذه الكينونة في الذات للماضي ليست سوى النتيجة المباشرة لـ *موضعٍ* جيّد للمشكلة: لأن إن كان على الماضي أن ينتظر ألاّ يكون بعد، إن لم يكن توًّا ومنذ الحين كأنّه ماضيًا، "*ماضٍ* بشكلٍ عام"، لن يستطيع أبدًا أن يصبح ما هو عليه، ولن يقدر أن يكون *هذا* الماضي. إنّ الماضي هو،

---

[1] PM IV p 201

[2] MM III

[3] ES V

بالتالي، الـ في الذات، اللاوعي، أو بالضبط، كما يقول برغسون، الإفتراضيّ [١].
ولكن بأي معنى هو افتراضيّ؟ هنا سنجد الوجه الثاني للذاكرة. لا يتكوّن الماضي *بعد* أن كان حاضرًا، [بل] هو *يتعايش مع ذاته باعتباره حاضرًا*. إن فكّرنا بذلك، سوف نجد أنّ الصعوبة الفلسفية للماضي في مقولته ذاتها تتأتى ممّا انحصرَ بشكلٍ ما بين حاضرين: الحاضر الّذي كان والحاضر الراهن والّذي بالنسبة له يكون ماضيًا.

يكمن خطل علم النفس، حين يطرح القضية بشكلٍ سيّيء، في أنه أبقى على الحاضر الثاني، منذ بحث عن الماضي من خلال شيءٍ راهن، وفي النهاية في أنه، إلى هذا الحد أو ذاك، وضعه في الدماغ. ولكن، وبالفعل، "لا تعني الذاكرةُ أبدًا تقهقر الحاضر إلى الماضي"[٢]. ما يبيّنه برغسون هو إن لم يكن الماضي ماضيًا في الوقت عينه الّذي يكون فيه حاضرًا، فلن يمكنه أن يشكّل نفسه فقط، بل، زد على ذلك أيضًا، لن يمكنه أن يعيد تشكيل نفسه إنطلاقًا من حاضرٍ لاحقٍ. ها هو اذًا معنى أن يوجد الماضي في اللحظة عينها مع نفسه على إنّه حاضرٌ: ليست الديمومة سوى هذا التعايش نفسه، تعايش الذات مع الذات. هكذا، يلزم أن نفكّر بالماضي و بالحاضر كدرجتين قصوتين متعايشتين في الديمومة، درجتين تتمايز أولهما بحالة من الإرخاء، والثانية بحالة من الانقباض. تخبرنا استعارة شهيرة إنّه عند كل مستوى من مستويات المخروط يوجد كل ماضينا ولكن بدرجات مختلفة: الحاضر هو فقط الدرجة الأكثر انقباضًا من الماضي:" تتكرر الحياة النفسية عينها لعددٍ غير محددٍ من المرات، في المراحل المتتالية للذاكرة، ويمكن لفعل الروح عينه أن يشتغل بارتفاعات مختلفة"؛ "يحصل كلّ شيء كما لو أنّ

---

[1] MM III

[2] MM iv p 269

ذكرياتنا قد تكررت لمراتٍ لا محدودة في آلاف الاختزالات الممكنة لحياتنا الماضية"[1]. كلّ شيء هو تغيّرٌ في الطاقة، والتوتّر tension ولا شيء آخر. في كلّ درجةٍ يوجدُ الكل، ولكنه كلّ يتعايش مع كلٍّ، أي مع الدرجات الأخرى. نرى، بالتالي، *ما هو* افتراضيّ: هو الدرجات المتعايشة بنفسها وكما هي. يحقّ لنا أن نعرّف الديمومة كتتابعٍ، ولكننا نخطىء إذ نشدد على ذلك، فهي ليست تتابعًا حقيقيًا بالفعل إلاّ لأنها تعايشٌ افتراضيّ.

في ما خصّ الحدس، يكتب برغسون: "وحدها الطريقة التي نتكلم عنها تسمح بتجاوز المثالية كما الواقعية، بإثبات وجود الاشياء الأدنى والأعلى بالنسبة إلينا، مع كونها [أي الأشياء] بالمقابل و بمعنىً ما داخلية بالنسبة لنا، و[تسمح] بتعايشها مع بعضها البعض من دون صعوبةٍ"[2]. وإذا بحثنا فعلاً في المسار من *مادة و ذاكرة* إلى *التطور الخلّاق* ، نرى أنّ الدرجات المتعايشة هي في الآن عينه ما يجعل الديمومة شيئًا من الإفتراضي، وما يجعل الديمومة، مع ذلك، تترهّن في كلّ لحظة، لأنّها [اي الدرجات] تعيّن العديد من المسطحات والمستويات التي تحدّد كلّ خطوط الاختلافية الممكنة. باختصار، تولّد السلاسل المتباعدة حقًا، في الديمومة، درجاتٍ إفتراضيةٍ متعايشة. بين الذكاء والغريزة، يوجد اختلافٌ في الطبيعة، لأنهما عند نهاية السلسلتين اللتين تتباعدان؛ ولكنّ هذا الاختلاف في الطبيعة، عمّا يعبّر إن لم يكن عن درجتين تتعايشان في الديمومة، عن درجتين للإرخاء والإنقابض مختلفتين؟ وهكذا، فإنّ كلّ شيء، كلّ كائنٍ هو الكلّ، ولكنّه الكلّ الّذي يتحقق عند هذه الدرجة أو تلك. أمكن للديمومة أن تظهر، في مؤلفات برغسون الأولى، كحقيقةٍ سيكولوجية؛ ولكن ما هو سيكولوجي هو فقط ديمومتنا، أي درجةٍ ما محددة بشكلٍ دقيق."إن، وبدل زعم تحليل الديمومة (أي، في العمق، توليفها مع افاهيم) ، نتعيّن فيها، في البدء، عبر مجهودِ حدسٍ، ونشعر بنوعٍ محددّ جدًا من التوتر،

---

[1] MM ii p 215 et iii p 183.

[2] MM III

حيث يظهر التحديد نفسه كاختيارٍ بين لانهايةٍ من الديمومات الممكنة. من هنا، نميّز ديموماتٍ كثيرةٍ بقدر ما نريد، مختلفة جدًا الواحدة عن الأخرى..."[1].

هاكم لماذا يوجد سر البرغسونية، ومن دون شك، في *المادة والذاكرة*. يخبرنا برغسون، في موضعٍ آخر، أنّ عمله يفيد التفكير في هذا: أنّ الكل ليس معطى. كون الكلّ لا يُعطى هو واقع الوقت. و لكن ماذا يعني هذا الواقع؟ في الوقت عينه الّذي يفترض المعطى فيه حركةً يبتكرها أو يخلقها، فإنّه لا يجب تصوّر هذه الحركة كصورةٍ للمعطى. ما يقوم برغسون بنقده في فكرة *الممكن*، هي أنّ هذه تقدم لنا كزًا بسيطًا للمنتَح، يجري لاحقًا اسقاطه أو ردّه على حركة الإنتاج، على الابتكار. ولكنّ الافتراضي ليس هو الممكن عينه: إنّ واقع الوقت هو، أخيرًا، إثبات إفتراضيةٍ تتحقق، وتُبتكَر كي تتحقق. لأنّه إن لم يكن الكلُّ معطى، يبقى أنّ الافتراضي هو الكل. فلنتذكر أنّ الوثبة الحيوية انتهت: الكلّ هو ما يتحقق في الأنواع التي لا تكون على صورته بقدر ما لا تكون على صورة أحدها الآخر؛ في الآن عينه، ينتمي كلّ نوعٍ الى درجة من الكلّ، ويختلف بالطبيعة عن الآخرين، بحيث يظهر الكلّ بحد ذاته وفي نفس الوقت كاختلافٍ بالطبيعة في الواقع، وكتعايشٍ للدرجات في الروح.

إنْ تعايش الماضي مع ذاته على إنّه حاضرٌ، و إن كان الحاضر الدرجة الأكثر انقباضاً للماضي المتعايش، يبدو أنّ هذا الحاضر عينه، ولأنّه النقطة المحددة حيث ينطلق الماضي نحو المستقبل، يتحدّد على إنّه ما يتغيّر بالطبيعة، الجديد دومًا، أزلية الحياة. نفهم أن ثيمة غنائية تعبر كلّ مؤلف برغسون: غناء فعلي على شرف الجديد، اللامتوقَّع، الابتكار، على شرف الحرية. لا يوجد هنا كفٌّ عن الفلسفة، ولكن محاولة عميقة وأصيلة لإكتشاف الميدان الخاص بالفلسفة، من أجل

---

[1] PM vi, P 208

بلوغ الاشياء بحدّ ذاتها ومن ثمّ نسق الممكن، الأسباب والغايات. تكون الغائية، السببية، والإمكانات، دومًا، على علاقةٍ مع الشيء متى حصل تكوينه، وتفترض دائمًا أنّ "كلاًّ" معطى. حين ينتقد برغسون هذه المقولات، حين يحدّثنا عن اللاتحديد، لا يدعونا إلى التخلّي عن العقل، بل إلى ضمّ العقل الصحيح للشيء الّذي في طريقه الى التكوّن، العقل الفلسفي والّذي هو ليس تحديدًا بل اختلافًا. نجد كلّ حركة التفكير البرغسوني مكثّفةً في *المادة و الذاكرة* ، تحت الشكل الثلاثي لاختلاف الطبيعة، الدرجات المتعايشة للاختلاف والاختلافية. في البدء، يبيّن برغسون لنا أنّ هناك اختلافًا في الطبيعة بين الماضي وبين الحاضر، بين الذكرى وبين الإدراك، بين الديمومة وبين المادة: يخطىء النفسانيون والفلاسفة حين ينطلقون في كلّ الحالات من خليطٍ سيىء التحليل. يبيّن لنا، من ثمَّ، أنّه لا يكفي أيضًا التكلّم عن اختلافٍ في الطبيعة بين المادة والديمومة، بين الحاضر والماضي ، طالما أنّ المسألة هي بالتحديد معرفة *ما هو* الاختلاف في الطبيعة: يبيّن أنّ الديمومة نفسها اختلافٌ، وهي طبيعة الاختلاف، بالرغم من احتوائها المادة كدرجتها الأدنى، درجتها الأكثر إرتخاءً، على شكلِ ماضٍ متمدّد إلى ما لا نهاية، وتحتوي نفسها منقبضةً كحاضرٍ ممَتَّنٍ ومشدودٍ أشدّ ما يكون.

وفي الختام، يبيّن لنا برغسون إنّ الدرجات إن تعايشت في الديمومة، فإن هذه هي في كلّ لحظة ما يتخالف، ما يتخالف في الماضي وفي الحاضر، أو إن أردنا، يزدوج الحاضر إلى إتجاهين، واحدٌ صوب الماضي وآخر صوب المستقبل. مع هذه الأزمان الثلاث تتوافق في مجموع المؤلَف مقولات الديمومة، الذاكرة والوثبة الحيوية. إنّ المشروع الّذي نلقاه عند برغسون، وهو مشروع ضم الأشياء عبر القطيعة مع الفلاسفة النقديين، لم يكن جديدًا بالمطلق، حتى في فرنسا، طالما يحدد مفهومًا عامًا للفلسفة، ينتسب، في العديد من جوانبه، الى الامبريقية الانكليزية. ولكنّ الطريقةَ Méthode كانت، على نحوٍ عميق، جديدةً ، وكذلك كانت المفاهيم الثلاث الاساسية التي منحتها المعنى.

خمسُ قضايا حول التحليل النفسيّ

***Deleuze*, Gilles. "*Cinq propositions sur la psychanalyse*." dans L'LLE DÉSERTE et autres textes : Textes et entretiens 1953-1974, les éditions de Minuit, 2002, PP 381-390.**

اريد أن أستعرضَ خمسَ قضايا تخصّ التحليل النفسيّ.

القضية الأولى هي التالية:

يمثّلُ التحليل النفسي اليوم مخاطرةً سياسيةً خاصة به، وتمتاز عن المخاطر المتضمنة في المشفى العقلي القديم [الّذي] يمثّل حيّزًا موضعيًا للإنغلاق؛ على الضدّ من ذلك، يشتغل التحليل النفسي في الهواء الطلق. للتحليل النفسي بشكلٍ أو بآخر وضعُ التاجر في المجتمع الاقطاعي بحسب ماركس: مَن يعمل في المنافذ الحرّة للمجتمع، ليس فقط على مستوى الدكّان الخاص، بل على مستوى المدارس، والمؤسسات والقطاعات... إلخ. يضعنا هذا الاشتغال في موقعٍ فريد بالعلاقة مع المؤسسة التحليلية النفسية.

الواقع أنّ التحليل النفسي يتكلّم كثيرًا عن اللاوعي؛ ولكن بطريقةٍ ما، من أجل اختزاله، وتدميره، من أجل شعوذته وإبرازه كمتطفّلٍ على الوعي. بالنسبة إلى التحليل النفسي، يمكن دائمًا الحديث عن الكثير من الرغبات. ينطوي التصوّر الفرويدي للطفل الّذي يدلي بشهادته كمنحرف متعدد الشكل polymorphe على الكثير من الرغبات. بالنسبة إلينا، على العكس، لا يوجد ما يكفي من الرغبات. ولا

يتعلّق الأمر، بطريقةٍ أو بأخرى، باختزال اللاوعي، بل في إنتاج اللاوعي: لا مكان للاوعيٍ موجود هنا مسبقًا، ويلزم إنتاج اللاوعي، إنتاجه سياسيًا، إجتماعيًا، وتاريخيًا.

السؤال هو: في أيّ موضعٍ، وتحت أيّ ظروف، ولصالح أيّ أحداث، يمكن أن يتحقّق إنتاجٌ للاوعي؟ بإنتاج اللاوعي نفهمُ بالتحديد الشيء نفسه عن إنتاج الرغبة في حقلٍ إجتماعي تاريخي، أو تشكّل ملفوظ وتلفّظات من نوعٍ جديد.

قضيتي الثانية، إنّ التحليل النفسي آلةٌ تامّة الصنع، مكوّنة مسبقًا من أجل إعاقة الناس عن الكلام، أي عن إنتاج ملفوظاتٍ تنتمي إليهم وإلى المجموعات التي يؤلّفونها. منذ اللحظة التي نخضع فيها للتحليل، يتراءى لنا أنّنا نتكلم. ولكن حين ننطلق بالكلام فإنّ الآلة التحليلية بأكملها ستعمل كي تلغي شروط كلّ تلفّظ فعلي. ومهما يكن ما نتفوّه به فسيسقط في شباك بابٍ دوّارٍ و آلةٍ تأويلية، ولن يتمكّن المريض أبدًا من الوصول إلى ما قاله حقًا.

إنّ الرغبة أو الهذيان (وهما بالعمق الشيء نفسه)، الرغبة–الهذيان بطبيعتها استثمارٌ ليبيديّ لكلّ الحقل التاريخي، لكلّ الحقل الاجتماعي. ما نهذيه هي الطبقات الاجتماعية، الشعوب، والاعراق، الجماهير والجموع. ولكن يحصل نوعٌ من التكسير من جانب التحليل النفسي الّذي يعدُّ شيفرةً موجودة مسبقةً. هذه الشيفرة تشكلّت من خلال أوديب، الخصي والرواية العائلية؛ ويجري سحق المضمون الأكثر سرّيةً للهذيان، اي ذاك المشتقّ من الحقل التاريخي والاجتماعي، بحيث لن يستطيع ايّ ملفوظ هذياني يستوطنُ اللاوعي المرورَ عبر الآلة التحليلية.

نرى بأنّ الفصاميّ يجب أن يُصنَع، ليس مع العائلية، ليس مع والديه، ولكن مع الشعوب، والجماعات والقبائل. نعتبر أنّ اللاوعي ليس قضية جيلٍ أو جينيولوجيا عائلية، بل قضية تجمّعات عالمية، وان هذا ما يجري الغاؤه بأكمله عبر الآلة التحليلية. لن اذكر سوى مثالين:

المثل الأول الشهير هو مثل الرئيس شريبير حيث يحيل الهذيان بأكمله إلى الاعراق، والتاريخ، و الحروب. لا يأخذ فرويد ذلك بعين الاعتبار ويختزل هذا الهذيان إلى العلاقات مع الأب. المثل الآخر، مثلُ الرجل ذي الذئاب؛ حين يحلم هذا الأخير بستة أو سبعة ذئاب، أي بما هو بالتعريف قطيع [ذئاب]، أي شكلٍ من أشكال المجموعات، فإنّ فرويد لا يفكّر سوى في اختزال هذه التعددية، في أن يسوقها إلى ذئبٍ وحيد يصبح بالقوة الأب. لقد سُحِقَ كلّ نطقٍ جماعيّ ليبيديّ يخصّ هذيان الرجل ذي الذئاب: لم يستطع هذا الرجل أن يمسك أو يصيغ ايًّا من التلفظات التي هي الأعمق بالنسبة إليه.

قضيتي الثالثة هي إنّه وإن كان التحليل النفسي يسلك هنا، فهذا لأنه يرتّبُ آلة تأويلٍ اوتوماتيكية. ويمكن تلخيص آلة التأويل على الشكل الآتي: مهما قلنا، فإن ما نقوله يقول شيئًا آخرَ.

لن نستطع بشكلٍ كافٍ شجب الأضرار الناتجة عن هذه الآلة. حين يشرحون لي أنّ ما أقوله يعني شيئًا آخرَ غير ما أقوله، يحصل هنا انشطارٌ للأنا كذات. هذا الانشطارٌ معلومٌ جدًا: ما أقوله يحيل إلى أنا هي ذات ملفوظٍ، ما أقوله يفيد ذاتًا (في علاقاتي مع المحلّ) تكون ذات تلفّظٍ. يتصوَّر المحلِّل هذا الانشطار نفسه على إنّه أساسُ كلّ إخصاءٍ وما يعيق كلّ إنتاجٍ للملفوظات. على سبيل المثال،

وفي بعض المدارس الخاصة بالاطفال ذوي صعوبات، سواء أكانت تخلّفًا في الشخصية أم اضطرابًا عقليًا، فإن الطفل، خلال نشاطاته أو ألعابه، يرتبط بمربّيه الخاصّ، ويؤخذ هنا على إنّه ذاتُ تلفّظٍ؛ ومهما قام به في المجموعة على مستوى نشاطه وأفعاله، فإنه يُحال إلى مرجعية عليا، مرجعية طبيب الامراض العقلية الّذي يحتكر تأويله، بشكلٍ ينشطرُ فيه الطفل ولا يتمكّن من تمرير أيّ ملفوظٍ يهمّه فعليًا في علاقاته أو مع مجموعته. سوف يحوز الانطباع بأنه يتكلّم، ولكنّه لن يستطع التفوّه ولو بكلمة واحدة عمّا يشعر به حقيقةً.

وفي الحقيقة، فإن ما يولّد ملفوظات في كلّ منّا، ليس نحن كذوات، بل أمرٌ آخرٌ هو التعدديات، الجماهير والمجموعات، الشعوب والقبائل، الارتصافات الجماعية التي تخترقنا، التي تكون بداخلنا والتي لا نعرفها لأنها تشكّل جزءًا من لاوعينا ذاته.

إنّ عملَ تحليل فعليّ، تحليلٍ مضادٍ للتحليل النفسيّ هو في اكتشاف هذه الارتصافات الجماعية للتلفّظات، هذه السلاسل الجماعية، وهذه الشعوب التي بداخلنا والتي تجعلنا نتكلّم، وانطلاقًا منها تجعلنا ننتج ملفوظاتٍ. هذا بمعنى أنّنا نعارض كلّ نشاطٍ تأويلي تحليلي نفسيّ بحقل تجريبٍ، حقل تجريبٍ شخصيّ أو في مجموعةٍ.

قضيتي الرابعة [...] هي أنّ التحليل النفسي يقتضي علاقةً لقوى جدًا محددة. [...] علاقة القوى هذه تمرّ عبر العَقِد، [أي] ذلك الشكل البرجوازي الليبرالي الخطير تحديدًا. ويقود [العقد] إلى "النقلةِ"، ويبلغ أقصى مداه في صمتِ المحلل؛ ذلك لأن الصمت هذا هو أسوأ التأويلات وأخطرها. يمرّ التحليل النفسيّ بقليلٍ من

الملفوظات الجماعية هي تلك الخاصة بالرأسمالية نفسها، والّتي تتعلّق بالإخصاء، والنقص والعائلة؛ وهذا القليل من الملفوظات الجماعية الخاصّ بالرأسمالية يميل التحليل النفسي إلى ترحيله عبر الملفوظات الفردية للمرضى انفسهم.

نرى بأنّ ما يلزم القيام به هو العكس تمامًا، أي الانطلاق من الملفوظات الفردية الفعلية، واستحضار الشروط لكلّ فرد، الشروط المادية لإنتاج ملفوظاتهم الفردية، من أجل اكتشاف الارتصافات الجماعية الفعلية التي تولّدهم.

قضيتي الأخير هي، وفي ما يخصّنا، فإننا لا نتمنى الانخراط في أيّ محاولة تندرج في المنظور الفرويدو–ماركسي. وذلك لسببين:

أوّلهما أنّه وفي نهاية المطاف تعملُ كلّ محاولةٍ فرويدو–ماركسية على شكل عودةٍ إلى الأصول، أي إلى النصوص المقدّسة، نصوص فرويد ونصوص ماركس. يجب على نقطة انطلاقنا أن تكون مختلفة كليًّا: لا نتوجّه إلى نصوصٍ مقدّسةٍ يلزمها، إلى هذا الحدّ أو ذاك، تأويلاً، ولكن إلى وضعيةٍ ما كما هي، وضعية الجهاز البيروقراطيّ في الماركسية، والجهاز البيروقراطي في التحليل النفسيّ، في محاولةٍ للاطاحة بهذين الجهازين.

تتحدّث الماركسية والتحليل النفسيّ، وبأسلوبين مختلفين، باسمِ صنفٍ من الذاكرة، من ثقافة الذاكرة، وأيضًا، وبأسلوبين مختلفين، باسم متطلبات النمو. نعتقد،

وبالعكس، بوجوب التكلّم باسم القوى الفعّالة للنسيان، بلسانِ النموّ التحتيّ الخاص بكلِّ واحدٍ ، بما يسمّيه ديفيد كووبر [1] العالم الثالث الحميم لكلٍّ منّا.

السبب الثاني الّذي يميّزنا عن كلّ محاولة فرويدو–ماركسية هو أنّ تلك المحاولات تفترض خصوصًا مصالحةً بين اقتصادين: الاقتصاد السياسيّ والاقتصاد الليبيديّ أو الرغبوي. نجد عند رايش[2] الموقف الثنائي هذا وتلك المحاولة للمصالحة.

بالقابل، ترى وجهة نظرنا أنّه لا يوجد إلاّ اقتصادٌ واحدٌ وإنّ قضية التحليل الفعلي المضاد للتحليل النفسيّ تكمن في إظهار كيف تستثمر الرغبة اللاواعية أنماط ذلك الاقتصاد. هو الاقتصاد ذاته الّذي هو في الوقت عينه اقتصاد سياسيّ واقتصاد رغبوي.

نقاش بعد مداخلة دولوز

يطرح مشاركٌ في الندوة سؤالاً حول الذاكرة في [المحاولة] الفرويدو–ماركسية وحول القوة الاثباتية [الايجابية] للنسيان

---

[1] ديفيد كووبر ١٩٣١–١٩٨٦، طبيب عقلي جنوب افريقي وواحد من منظّري الحركة المضادة للطب العقلي.

[2] فيلهام رايش ١٨٩٧–١٩٥٧، محلل نفسي وعالم اجتماع وباحث شهير في الجنس والسياسة ، من اوائل من حاول مصالحة الماركسية والفرويدية، ويعتبر واحدًا من أكثر الشخصيات راديكاليةً في تاريخ الطب والتحليل النفسي والاجتماعي.

دولوز: بالرغم من دعوتي إلى عدم الرجوع إلى النصوص إلاّ انّه يخطر على بالي نصّين جميلين لنيتشه يميّزان بين النسيان كقوة عطالة والنسيان كقوّة فعّالة. النسيان كقوّة فعّالة هو القدرة [الاقتدار] على ان يصفّيَ حسابه الخاص مع شيءٍ ما. في هذه الحالة يتعارض ذلك مع اجترار الماضي الّذي يرتبط بنا، مع ما نعيد ربطه بهذا الماضي، حتّى من أجل تطويره، حتى من أجل الوصول به إلى أبعد مدى. إن ميّزنا بين شكلين من النسيان حيث الواحد منهما قوة عطالةٍ منفعلة، والآخر قوّة نسيان فعّالة، يصبح من البديهي أنّ النسيان الثوري، النسيان الّذي تكلّمت عنه هو النسيان الثاني: هو الذي يكوّن نشاطًا حقيقيًا أو ما يمكنه أن يشكّل جزءًا من النشاطات السياسية الفعلية. وعلى هذا النمط عينه يقوم الثوريّ بفضل النسيان بقطيعةٍ ويستحيل أن يعترضه ذاك الاعتراض الّذي يُردد على مسمعه بشكل متكرر :" لقد حصل هذا في السابق، ومن ثمَّ سيحصل دائمًا".

يمكن التقريب بين النسيان الثوري وبين موضوعٍ آخر متواتر، هو الخاص بالهرب الفعّال الّذي يتعارض بحد ذاته مع هرب سلبيّ [منفعلٍ] ينتمي إلى جنسٍ آخر تمامًا. حين يقول جاكسون[1] وهو في سجنه:" نعم، يمكن لي أن أهربَ، ولكنّني طوال هربي، سأبحث عن سلاحٍ"؛ هذا هو الهرب الثوري المناقض لأصناف الهرب الأخرى والتي هي من طبيعة رأسمالية أو شخصية..إلخ.

يطلبُ مشاركٌ توضيحًا حول مقولة النسيان بخصوص العلاقة بين الماركسية والفرويدية.

[1] جورج جاكسون ١٩٤١-١٩٧١ ، كاتب و ناشط يساري أميركي اسود، عضو حزب النمر الاسود ومن مؤسسيه جناحه . قُتِل في سجنه بعد انتفاضة قام بها الى جانب رفاق له.

دولوز: منذ البداية ظهر في الماركسية نوعٌ من ثقافة ذاكرةٍ؛ حتى أنّ النشاط الثوري يلزمه أن ينبثق من رسملة ذاكرة التشكيلات الاجتماعية. هذا، إن أمكن القول، هو الجانب الهيغيلي الّذي يحتفظ به ماركس، بما فيه في *رأس المال*. في التحليل النفسيّ، تبدو ثقافة الذاكرة واضحة جدًا. من ناحية أخرى، يخترق الماركسية كما التحليل النفسيّ نوعٌ من ايديولوجيا النموّ: نموٌ اجتماعي أو حتى نمو في الإنتاج من وجهة نظر ماركسية.

سابقًا، و مثلاً في بعض اشكال النضال العمّالي في القرن التاسع عشر والّتي سحقتها الماركسية في بداياتها (ولا افكّر فقط باليوتوبيات)، كان النداء إلى النضال يقوم داعيًا إلى ضرورة النسيان، من خلال قوّة نسيان فعّالة: [ما معناه] غياب كلّ ثقافة استذكار، وكلّ ثقافة ماضٍ، ولكن [وجود] دعوة إلى النسيان كشرطٍ للتجريب. اليوم، وعند بعض المجموعات الامريكية ، لا يتوجّه الاهتمام أبدًا إلى عودةٍ ما إلى فرويد ولا إلى ماركس؛ هنا أيضًا نجد ثقافة نسيان كشرطٍ لكلّ تجريب جديد. إنّ استخدام النسيان كقوّة فعّالة، من أجل إعادة توزيع جديدة، من أجل الخروج من الثقل الجامعي الّذي طبع بشكلٍ عميق الفريدو–ماركسية، هو شيءٌ عظيم الأهمية على صعيد الممارسة. وفي حين تحدثت الثقافة البرجوازية دائمًا من داخل نموّها وباسم نموّها الذي تدعونا إلى اتّباعه وإطالة أمده، فإنّ الثقافة–المضادة تكتشف اليوم الفكرة [التي تفيد] أنّه إذا امتلكنا شيئًا ما لنقوله، لا يكون من ناحية نموّنا، ايًّا كان، ولكن من ناحية تخلّفنا [نموّنا المتأخّر] وانطلاقًا منه.

لا تكمن الثورة أبدًا في فعل الانخراط في حركة النمو ورسملة الذاكرة، بل في الحفاظ على قوّة النسيان وقوّة التخلّف في النمو كقوى ثورية كما ينبغي.

يشير أحدُ المشاركين (المدعو ج. جرفيس) إلى اختلافٍ في المحتوى بالعلاقة مع الآنتي–أوديب، مثلاً اختفاء مقولة "التحليل الفصامي" لصالح مقولة "التحليل المضاد للتحليل النفسي"، ويلاحظ تحوّلاً محسوسًا: لم يعد الأمر متعلقًا بنقد أوديب بل التحليل النفسي. ما هو سبب هذا التحوّل؟

دولوز: جرفيس معه كلّ الحقّ! لسنا – غواتاري وأنا– متشبثيْن جدًا بملاحقة أو حتى بتماسك ما نكتبه! نتمى العكس، نرجو ان تقطع تكملة *الآنتي أوديب* مع ما يسبقها، مع الجزء الأول، ومن ثمّ، هناك امورٌ لن تجد لها في الجزء الأول أيّ اهمية. ما أريد قوله أنّنا لا ننتسب إلى هؤلاء المؤلفين الّذين يتصوّرون انّ ما يكتبونه كمؤلَّف يجب أن يكون منسجمًا؛ إذا غيّرنا، فهذا جيّد، إذ لا يجب ان تتم محاسبتنا على الماضي.

ولكن جرفيس تحدّث عن أمرين مهمّين: حاليًا لا نأخذ كثيرًا بعين الاعتبار أوديب بقدر ما نفعل ذلك بخصوص المؤسسة، [أي] آلة التحليل النفسي في مجموعها. يبدو جليًا بأنّ الآلة التحليلية النفسية تتضمن أبعادًا أبعد من أوديب، وهناك من ثمَّ أسبابٌ تجعل من هذا الأخير مسألةً غير جوهرية. ويضيف جرفيس أنّ اتجاه عملنا الحالي هو سياسي وإنّنا تخلّينا بين ليلةٍ وضحاها عن استخدام مقولة التحليل الفصامي. أريد التكلّم عن أشياءٍ أكثر بهذا الخصوص، بشكلٍ بسيط ما أمكن ذلك.

حين يُطلق مصطلحٌ ما، وهو يحوز حدًا أدنى من النجاح، كما سبق وحصل بالنسبة لـ"الآلات الراغبة" أو لـ"التحليل الفصامي"، فإمّا أن نستأنفه من جديد وهو ما قد يدعو للأسف! و [لكنه] يكون بالفعل إنعاشًا [له]، أو بالأحرى نرفضه ومن ثمَّ نبحث عن غيره لكي نستبدله تمامًا. هناك كلماتٌ شعرنا– غواتاري وأنا– أنّ

التخلّي عن إعادة استخدامها بدا ملحًّا: التحليل الفصامي، الآلة الراغبة، هذا أمرٌ قبيح! فالعودة إلى استعمالها معناه انّنا وقعنا في الفخ. لا نعرف بشكل كافٍ، ولا نؤمن بكلماتٍ ما: حين نستخدم كلمةً، هذا معناه أنّنا نريد القول: إن لم تعجبكم هذه الكلمة ابحثوا عن غيرها، فسوف نعيد ترتيب أنفسنا دائمًا وأبدًا. الكلمات بدائل ممكنة إلى ما لانهاية. أما بالنسبة إلى محتوى ما نقوم به، فيبدو صحيحًا أنّ الجزء الأولى من الـ *آنتي–أوديب* قام على إنشاء أجناس من الثنائيات. كان هناك، على سبيل المثل، ثنائية بين العُظام (البارانويا) وبين الفصام، واعتقدنا أنّنا وجدنا ثنائية أنظمة بين النظام العُظامي والنظام الفصامي. أو بالأحرى تلك الثنائية التي حاولنا بناءها بين الجزيئي وبين الكتلوي. توجّب تخطّي ذلك، ولا ادّعي انّنا تخطيناه، ولكنّ الأمر لم يعد يثير اهتمامنا. حاليًا، ما حاولنا أن نبيّنه هو كيف يرتكز الواحد على الثاني، ويرتبط به. أي، وفي خاتمة المطاف، كيف تنتظم الهروب الصغيرة للفصام على مستوى المجموعات العُظامية الكبيرة. نجد أحيانًا أمثلة باغتة في السياسة. فلنأخذ مثلاً قريبًا جدًا بخصوص ما يحدث في الولايات المتحدة الامريكية: هناك حرب فييتنام، حربٌ عظمى، وهي [تشير] إلى تشغيل آلة عُظامية ضخمة، التركيب الشهير العسكري – الاقتصادي، نظام كامل من الدلالات، السياسية والاقتصادية. الكلّ يقول "برافو!" باستثناء قلّة قليلة، كلّ البلاد قالت "هذا جيّد!"، وهذا ما لم يجلب العار على أحد. لم يجلب العار على أحدٍ سوى على قلّة من المشجوبين باعتبارهم يساريين. ومن ثمّ، هاكم ما حصل، أمرٌ بسيط وليس حقيقةً بالكبير، تاريخٌ من التجسس، من السرقة، تاريخُ رجال الشرطة والمحللين النفسيين بين حزبٍ امريكي وآخر. يوجدُ هروب. وكلّ الشجعان الّذين قبلوا جيدًا بالحرب في فييتنام، الّذين قبلوا بتلك الآلة العُظامية الضخمة بدأوا بالكلام: "رئيس الولايات المتحدة لا يحترم قواعد اللعبة". انغرس خطُ هرَبٍ فصامي فوق النسق

العُظامي الضخم، وفقدت الصحف موقعها في القمّة أو تراءى أنّها بدأت تفقده. [...] ما يثير اهتمامنا اليوم هو خطوط الهرب داخل الأنساق [السيستمات]، والشروط التي فيها تشكّل أو تحثّ هذه الخطوط قوى ثورية، أو تبقى كامنة. لا تتوقف الاحتمالات الثورية على تناقضات السيستم الرأسمالي، ولكن على حركات الهرب، اللامتوقعة أبدًا ،المتجددة دومًا، و الّتي تقوّضه. لقد عابوا علينا، حين استعملنا كلمة التحليل الفصامي، أنّنا خلطنا بين الفصامي وبين الثوريّ؛ في حين كنّا قد تنّبهنا كثيرًا لكي نفرّق بينهما.

إنّ سيستامًا كالرأسمالية يهرب من كلّ الجهات، تهرب الرأسمالية ومن ثمّ تتصلّب وتصنع عُقُدًا، وتُنشأ روابطَ كي تمنع [خطوط] الهروب من أن تصبح كثيرة. فضيحةٌ من هنا، هجرة رأسمال من هناك...الخ. وتوجدُ هروبٌ من نوعٍ آخر: الجماعات، المهمّشون، أصحاب الجنح، والمدمنون، هروب المدمنين على المخدرات، توجدُ هروب من كلّ صنفٍ ونوع، هروب فصاميّة، وهناك من يهرب بشكلٍ مختلف جدًا.

إنّ قضيتنا (ونحن لسنا بهذا الغباء كي نظنّ إنّه يكفي [الهرب] كي تحدث ثورة) هي: في سيستام معطىً ويهرب من كلّ حدب وصوب، وفي الوقت عينه لا يكفّ عن كبح، وقمع أو دمج الهروب بكافة الوسائل، كيف يمكن لهذه الهروب ألاّ تكون ببساطة محاولات فردية أو مجموعات صغيرة، ولكن أن تشكِّلَ فعلاً آلةً ثورية؟ ولأي سبب، حتى يومنا هذا، حصلت الثورات بشكلٍ سيء؟

لا وجود لثورة من دون آلة حرب مركزية، ممركزة؛ نحن لا نفتعلُ شجارًا، لا نتعارك بالأيدي، [بل] يلزم آلة حرب تنظّم وتوحّد. ولكن حتّى اللحظة لم تتوجد في الحقل

الثوري آلةٌ لم تعد توليدَ، وعلى طريقتها الخاصة، شيئًا آخرَ مختلفًا، عنينا به جهاز دولة، عضو القمع. هاكم مشكلة الثورة: كيف يمكن لآلة حرب أن تحمل في الآن عينه كلّ خطوط الهروب في السيستام الراهن من دون أن تسحقها وتصفّيها ومن ثم تعيد إنتاج جهاز دولة؟

بينما يعتبر جرفيس أنّ خطابنا يصبح أكثر فأكثر سياسيًا، أرى كلامه صحيحًا، لأننا بقدر ما شددنا، في القسم الأول من عملنا، على الثنائيات الكبيرة، بقدر ما نبحث اليوم عن النمط الجديد للتوحيد حيث، مثلاً، يمكن للخطاب الفصامي، للخطاب الإدماني، المنحرف، المثليّ، لكلّ الخطابات المهمّشة أن تبقى على قيد الحياة، وحيث يمكن لكلّ خطوط الهروب ولكلّ تلك الخطابات ان تترسّخ فوق آلة حرب لا تعيد إنتاج جهاز دولة أو جهاز حزب. لهذا السبب لم نشأ التحدّث عن التحليل الفصامي لأن ذلك عائدٌ إلى الدفاع عن نمطٍ محدد من الهرب، [وهو] الهرب الفصامي.

ما يهمّنا هو صنفٌ من الربط يقودنا إلى المسألة السياسية المباشرة، وهذه هي تقريبًا بالنسبة لنا:

حتى اللحظة، تكوّنت الاحزاب الثورية على شكل توليفات مصالح بدل أن تعمل كمحلِّلات لرغبات الجماهير والافراد. أو بالأحرى، ما معناه أيضًا: أنّ الاحزاب الثورية تشكّلت كأجنّةِ أجهزةِ دولة بدل أن تشكّل آلات حرب يتعذّر اختزالها إلى هذه الاجهزة.

القوّة الإنتاجية للرغبة في فلسفة دولوز و غواتاري

(وليم العوطة)

الرغبة ليست نقصًا

حتّى العام ١٩٧٣، وقبيل ظهور كتابيهما المؤسِّس **آنتي–أوديب** (أو **أوديب مضادًا** أو **ضد أوديب**)، كانت معظم المراجع التي تقود إلى فلسفة جيل دولوز(١٩٢٥–١٩٩٥) وصديقه فليكس غواتاري (١٩٣٠ – ١٩٩٢) في الرغبة قد ظهرت في كتاب دولوز **بروست والعلامات** . في كتابه هذا ، يتحدّث دولوز عن الرغبة في سياق كلامه عن فلسفة الحب، وتمحورت مناقشته حول الرغبة وموضوعها، إذ يرى أنّ الرغبة لا تطلب الموضوع objet بحدّ ذاته، بل تتّجه ناحية العالم الّذي يحمله هذا الموضوع ويعبّر عنه، وإنّ الخيال هو المسؤول عن حمل تلك الرغبة وإدخالها في هذا العالم الآخر من خلال الموضوع. ويشير دولوز إلى أنّنا نجدُ هذه الصورة للرغبة في الحب، حيث يرغب العاشق بعالمٍ آخرٍ يجده في الآخر المعشوق وجسده[١]. وهنا لا نجد كلامًا عن حاجةٍ أو عن نقصٍ تشتغل الرغبة على ملئه واستكماله، إذ لا يحصل اشباع الرغبة وتحقيق اللّذةِ باستكمال نقصٍ فيها يجدُ

---

[1] Deleuze, Gilles, *Proust et les Signes*, Quadrige / PUF, 7e édition, 1987, PP14 – 15

كماله في موضوعٍ يقابلها. بل إنّ وسمَ الرغبة بالنقصِ هو إحدى لعنتين طالتا الرغبةِ هذه: فالأولى لعنة مسيحية الطابع استمرت مع الاغريق، وهي التي، كما أسلفنا، وسَمت الرغبة بالنقص. أمّا اللعنة الثانية فهي التي اعتبرت إنّه يمكن إشباع الرغبة باللذة plaisir واستكمالها بالتمتّع[1]. إنّها، كما يقول دولوز، "دائرة هزلية": رغبة – لذة – تمتّع"، لا بل هي "خيانة مثلّثة" أو "خيانات ثلاث كبرى" (ردّ الرغبة إلى النقص واللذة والتمتّع) طالما أنّ إدخال النقص في الرغبة معناه "أن نجهل بالتمام السيرورة، ومتى فعلنا ذلك، لن يمكننا أن نقيس الامتلاءات الظاهرة للرغبة إلاّ باللذة، وبالتالي فإنّ مرجعية اللذة تتأتى مباشرةً عن فكرة الرغبة كنقص، ولن يكون بإمكاننا أيضًا إلاّ أن نعيدها إلى التعالي الخاص بالتمتع المستحيل الّذي يعود إلى الإخصاء وإلى الذات المتفسخة"[2]. وبالنظر إلى نصوص فرويد مثلاً، تبدو الرغبة توترًا غير مستساغ ينقصه شيءٌ ما، فتكون والحالة هذه قصدًا يتوجّه نحو ما ينقصه، ولذلك يجري تعريفها وفقًا لتعالٍ، بنفس الطريقة التي يجري قياسها وفقًا لوحدةٍ لا تنتمي إليها هي اللّذة أو النشوة التي تحقق إفراغها.

وفي نصّه المعنون "**الرغبة واللّذة**" ينتقدُ دولوز ما يسمّيه فلسفة اللّذة عند ميشيل فوكو (١٩٢٦–١٩٨٤)، ويعلّن تبرّمه من كلمة لذّة الّتي يستخدمها فوكو بديلاً عن

---

[1] Deleuze, Gilles, *Désir–plaisir–jouissance*, Cours Vincennes : dualisme, monisme et multiplicités – 26/03/1973, sur le site : http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=166&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1

[2] Deleuze, Gilles, *Anti Œdipe et Mille Plateaux*, Cours Vincennes– 14/05/1973, sur le site : http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=169&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1

كلمة رغبة. ويبدو هذا الاستخدام مختزِلاً مرةً اخرى الرغبةَ إلى النقص، معتبرًا إيّاها معطىً طبيعيًا، ولكنّ الرغبة "سيرورة، وليست بنية أو تكوّنًا؛ وهي اشعور [انفعال] affect وليست إحساسًا sensation؛ وهي هذيّة Dasein وليست ذاتًا sujet؛ وهي حدث évènement وليست شيئًا أو شخصًا"[1]. أمّا اللذة فلا يمكن اعطاؤها قيمة إيجابية وإثباتية، لأنّها، بحسب دولوز، تقطع سيرورة الرغبة وتحيلها دائمًا إلى المتعة أو إلى النقص وتربطها بغايةٍ هي الاستلذاذ، منتزعةً منها كلّ بعدٍ إيجابي ومنتج. ويجعل هذا الربط أو التماثل بين الرغبة واللذة، من الرغبة في قصديتها intentionnalité لموضوعٍ ما وكأنها تتوجّه دائمًا صوب المتعالي transcendantale ، ويجري قياسها بما لا ينتمي إليها، بينما هي "سيرورة محضة".

ما الآلة؟

تكلّم دولوز وغواتاري عن الرغبة بمصطلحات "الدفوق"، "القطع" و "الآلات"، وهي مصطلحات مستعارة من عالم الإنتاج، ولكن مع ذلك لا يمكن اعتبارها مجرّد استعارات، بل ثمرة حاجةٍ لتخليص اللغة النظرية من كلّ افتراضات مثالية مسبّقة. تتأكّد هذه المادية matérialisme عندما يصفا الرغبة بمصطلح الآلة. وبالفعل، استعمل دولوز وغواتاري مصطلح "الآلة" في العديد من المؤلفات ("**فوكو**"، "**السينما: الحركة والصورة**" في جزئيه، وبالتحديد في **آنتي –أوديب** و **ألف سطح**)، وعالجا في بعضها هذا المصطلح بربطه مباشرةً بالتكنولوجيا وآثار استخدامها

---

[1] Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous*, Éditions Minuits, 2003, P 119.

كمكوّنٍ في ارتصافات كبرى[1]. وتبدو مقدمة كتاب **آنتي–أوديب** وكأنّها تشتغل فعلاً كآلة فهذا يعمل في كل مكان و"هذا يتنفسّ، وهذا يحْمى، وهذا يأكل، وهذا يبوّل، وهذا يضاجع [...] إنّها الآلات في كلّ مكان، لا على سبيل المجاز أبدًا: آلات الآلات، مع مزاوجاتها وارتباطاتها"[2]. فما هي هذه الآلة؟

بالنسبة إلى دولوز وغواتاري يمكن تعريف الآلة بأنها سيستام من القطع système de coupure[3]. وليس القطع الذي تقوم به الآلة فصلاً séparation مع الواقع، بل إنّ القطوعات تشتغل في أبعاد متغيّرة و كلّ آلة ترتبط بدفق ماديّ متواصل يُسمّى hylé أو هيولى، ولا يمكن للآلة أن تنتج قطعًا لدفقٍ إلّا من خلال اتّصالها بآلةٍ أخرى يُفترض إنّها التي انتجت الدفق، وتكون هذه أيضًا قطعًا، ولكّنها تتصل بآلةٍ ثالثةٍ تُنتج نسبيًا دفقًا متصلاً لامتناهيًا. كلّ شيء إنتاج، إنتاج إنتاجات، إنتاج الحركات والأهواء passions والتسجيلات والتوزيعات والوسوم، والاستهلاكات، والشهوات، والقلق والآلام. إنّ الثدي مثلاً آلة تنتج دفقًا من الحليب الّذي تقوم آلة الفمّ بقطعه من الحَلَمة، وهذه بدورها تتزاوج مع آلةٍ أخرى هي المعدة؛ الخلاصة أنّ هناك دومًا "آلة منتِجة لدفقٍ، وأخرى تتصل به، تحدِثُ قطعًا، او اقتطاعًا من الدفق[...] وكلّ دفقٍ يفترض تجزئة الشيء"[4]. ويكون هذا الدفق نتاج آلة أخرى، بحيث أنّ كل آلة هي آلة الآلة، فسلسلة الإنتاجات تحتوي عدة آلات متصلة ببعضها، وكلّ آلة "تُفسّر العالم كلّه وفق دفقها الخاص، وفقًا للطاقة المنسابة منها:

---

[1] لمزيد من القاء الضوء على استعمال دولوز وغواتاري لمصطلح الآلية والتقنية وغيرهما، يُمكن مراجعة: Poster, Mark & Savat, David, *Deleuze and the new Technology*, Edinburgh University Press, 2009.

[2] *Anti-Œdipe* ,p 9

[3] *Anti-Œdipe* , P 45 & P 306

[4] *Anti-Œdipe* , p 13

العين تفسّر كلّ شيء بتعابير الرؤية – وكذلك التكلّم والسمع والتغوّط والتقبيل..ولكن دومًا، يوجد ترابطٌ مع آلة أخرى، في مستعرَضةٍ [transversalité] حيث الواحدة تقطع دفق الثانية أو "ترى" دفقها مقطوعًا من أخرى"[1].

هكذا هو نشاط كلّ آلة: الاتصال بدفق، انتزاع قطعٍ منه ومن ثم استهلاك القطع التي تشكّل ما تبقى من الإنتاج الأوليّ. وإن بدت لحظات التركيب الثلاثة (أي الاتصال والقطع والاستهلاك) مستقلة في الظاهر، إلاّ أنّها واحدة طالما أنّ الانتاج هو استهلاك وتدوين enregistrement، والتدوين كما الاستهلاك يحدّد مباشرة الإنتاج، ولكنّه في حدّ ذاته يكون في خضّم الانتاج نفسه. كما إنّ القطع ليس فصلاً ولا انقطاعًا discontinuité بل يختلط مع الضمّ في نشاطٍ واحدٍ يشترط الاستمرارية.

وبفضل طبيعتها الاتصالية، فإنّ الآلة ليست أبدًا سيرورة مغلقة على نفسها، ولكنّها تدخل دومًا في علاقات تأثير متبادل مع آلاتٍ أخرى من طبيعة مختلفة، والتبادلية هذه تعني غياب تصوّرٍ ميكانيكي مادي، فلا يمكن اختزال الآلة إلى الميكانيكية mécanisme التي هي أقرب إلى نظام مغلق يعيق الحركة[2]. بالمقابل، التصوّر الدولوزي–الغواتاريّ للآلة مؤلّل machiniste ، وتعني الآلوية machinisme كلّ نسق من قطع الدفوق يتخطى ميكانيكية التقنية وتنظيم المتعضيّ organisme،وهي ليست حصيلة لنظامٍ محدد، بل ابداعية منتِجة تحتوي عناصرَ متكثّرة ولا يجري تحديدها بعلاقاتٍ سببية أو بنماذج ثابتة، سواء أحَصَل ذلك في الطبيعة أم في المجتمع أو داخل الانسان[3]. كما ينبغي فهم الآلة هنا من حيث كونها تشغيلات

---

[1] *Anti-Œdipe* . p 14

[2] *Deleuze and psychoanalysis*, p 17

[3] Ibid.

operations وليس فقط تقانة technique ما، وهي ليست بنية تتكوّن من عناصر تتصل ببعضها بل هي العناصر التي تتراصف qui agencent في ما بينها داخل هذه الآلة، على شكل سيرورة من الاتصالات connections وتبادل التأثير.هذا وبينما تقوم الميكانيكية بتجريد وحدةٍ بنيوية unité structurelle من الآلة تفسّر من خلالها اشتغال المتعضّي؛ وبينما تستدعي النزعة الحيوية vitaliste وحدةً فردية ومحددة من الكائن الحيّ تفترضها متعلّقة بالثبات العضوي، وفي كلتا الحالتين، تظهر العلاقة بين الرغبة والآلة على إنّها خارجية وثانوية، وتبدو فيها الرغبة كنتيجة محددة لنسقٍ من الأسباب الميكانيكية[1]. لهذا السبب لا يعد نافعًا التمييز بين الآلوية والحيوية، ولا بين الكائن الحيّ والآلة، فالكائنات الحيّة موجودةٌ في الآلات بقدر ما يوجد آلات في الكائن الحيّ، وسيكون بالإمكان وصف الانسان مثلاً بأنه "حيوان فقري آلي"[2]، وسيكون من اللامجدي القول بأنّ الآلات هي أعضاء أو بالعكس، لأنّنا حين نضع جانبًا الوحدة الشخصية والمحددة للكائن، سيظهر الرابط المباشر بين الآلة والرغبة، وستمرّ الآلة في الرغبة، وستصبح "الآلة راغبة، والرغبة آلوية "[3]. ومن وجهة نظر آلوية، تتكوّن كلّ آلةٍ من آلات صغيرة وهذه بدورها تتكوّن من أعضاء متعددة مؤلّفة بدورها من أنسجة تتكون من خلايا وهكذا دواليك حتّى نصل إلى مستوى ينتفي فيه الاختلاف بين الميكروفيزيا والميكروبيولوجيا.

الارتصاف

---

[1] *Anti-Œdipe,* p 341.

[2] *Anti-Œdipe,*. P 13

[3] *Anti-Œdipe,* P 343

الارتصاف سيرورةٌ من الترتيب والتنظيم والتركيب، وكوكبة constellation من الموضوعات، والاجساد، والتعابير، من الكيفيات والاقاليم territoires التي تتجمّع معًا في أوقات متغيّرة من أجل أن تنتج طرقًا جديدة في التشغيل. وينطبق أفهوم الارتصاف على كلّ البنى من السلوك الفردي حتى الاشتغالات الآيكولوجية، مرورًا بالتنظيمات المؤسّساتية وترتيبات الفضاء والمكان ...الخ[١]. والارتصاف آلويّ ولا يفترض وجودًا مسبقًا لإتصالاتٍ شاملة ومكتملة، بل سيرورة اتصالات وصيرورات تتبني. فالجسد البشري مثلاً هو ارتصافٌ من المادة الجينية، والافكار، والقدرة على الحركة والعلاقات مع الأجساد الأخرى :" أن نرغب يعني أن نبني ارتصافًا، أن نكوّن مجموعةً، مجموعة تنانير، أشعة شمس، مجموعة شارع... ارتصاف إمرأة، مشهد ريفي، لون، هاكم ما هي الرغبة، بناء ارتصاف، بناء مناطق، إنّه الارتصاف فعليًا [حيث] الرغبة تفيد البنائية" [٢].

ليست الآلة الإجتماعية مثلاً سوى الارتصافات المختلفة التي تشتغل في داخلها عناصرٌ تكوّنها وتتكوّن بها في الآن عينه، وهي ارتصافات تسمح بملاحظة التمايزات بين هذا المجتمع وذاك. هذا ما يسمح باستبعاد التعارضات التقليدية والتأسيسية في الفلسفة بين الواقع الحسي والعالم العقلي، ويسمح هذا الادخال بنقد الخطاب الّذي يتناول الإنتاج النفسي أو الذهني، والفصل بين البنية التحتية وتلك الفوقية كما تفترض الماركسية الاورثوذكسية، طالما أنّ الرغبة الدولوزية لا تفترض موجوداتٍ محددة، أو حقائقَ ذهنية أو اعتبارات متعالية. وما ينتج عن هذه النظرية

---

[1] Parr, Adrian, *The Deleuze Dictionary –Revised Edition*, Edinburgh University Press, 2010, P 18.

[2] Deleuze, Gilles, – *Abécédaire* – "D comme désir", sur le site électronique :
https://www.youtube.com/watch?v=03YWWrKoI5A

الآلوية الارتصافية رفضٌ للثنائية بين الإنسان والطبيعة اللّذين تصوّرهما الفكر الفلسفي التقليدي كمتقابلين أو ضدّين ، بينما هما حصرًا سيرورة تنتج الواحد في الآخر وتزاوج الآلات، فالطبيعة تُنتِج والانسان أيضًا، كما الآلة، والكلّ يمكن تحليله وتفسيره فوق المسطح الماديّ نفسه للإنتاج.

الرغبة سيرورة آلوية إنتاجية

تصبح الرغبة مع دولوز "سيرورة إنتاج من دون مرجعية لأيّ ارتصاف خارجي"، في حين أنّ النقص، كما أسلفنا، هو "أثر–مضاد للرغبة، فهو مُعَدٌّ، مرتبٌ، مجوَّفٌ في الواقع الطبيعي والاجتماعيّ [...] وليست الرغبة هي التي تعبّر عن نقصٍ طاحنٍ لدى الفاعل [...] [بل] إنّ الرغبة تحيط الحياة بقوة إنتاجية، وتعيد إنتاجها بزخمٍ أكبر يجعلها قليلة الاحتياج"[1]. وكما كلّ آلة أخرى، فإنّ الآلة الراغبة هي نسق من القطع حيث تلتقط الدفق وتقطعه، كما لها نظامها الترابطيّ associatif، فهي آلة مزدوجة binaire دائمةُ التزواج couplage مع آلةٍ أخرى أي إنّها آلة آلةٍ. وتكون "السلسلة الثنائية خطية ومستقيمة في كلّ الاتجاهات. والرغبة لا تنفكّ تحدِث تزاوج الدفوق المستمرة مع الأشياء الجزئية والمتجزّئة [...] تقطعها أشياء أخرى جزئية تنتجها دفوقٌ أخرى قطّعتها أشياء جزئية اخرى"[2]. يقول دولوز:" تتوقف القِطَع الخطية على آلات مزدوجة، كثيرة التنوع: آلات مزدوجة من الطبقات الاجتماعية، وآلات من الجنس، رجل – امرأة، وآلات مزدوجة خاصة بالسّن، طفل–راشد، وأخرى بالأجناس، أبيض–أسود، وأخرى خاصة بالقطاعات، عمومي–خصوصيّ، وأخرى خاصة بخطوط من التشكّل الذاتي، ينتمي إلينا–لا ينتمي إلينا. تكون الآلات المزدوجة هاته شديدة التعقيد بحيث أنّها تتقاطع أو تتصادم، وتتواجه

---

1 *Anti–Oedipe*. PP 36 – 37

2 *Anti–Œdipe,* P 13

في ما بينها، وتقطعنا نحن أنفسنا في كل الإتجاهات. ليست هذه الآلات ثنائية بشكل سطحي، وإنما تتوالد بالأحرى بشكل ثنائيّ: في استطاعتها أن تعمل بشكلٍ تعاقبيّ [...] لقد تحولت الثنائية، ولم تعد متعلقة بإختيار بين عناصر متزامنة، وإنما بإختيارات متعاقبة؛ إن لم تكن لا اسود ولا ابيض، فأنت اذن هجين"[١].

ويتحدّث دولوز (وغواتاري) عن مستويين مترابطين تظهر فيهما الآلة وأيضًا الكائن الحيّ أو بكلمة واحدة الآلة الراغبة: المستوى الأول عبارة عن مجموعات كتلويّة molaires تظهر فيها الآلة باعتبار وحدتها البنوية، والكائن الحيّ باعتبار وحدته المحددة والشخصية، ويتعلّق الأمر بظاهرات كبيرة الحجم [٢]؛ انّها آلات من طبيعة إجتماعية أو عضوية أو تقنية، انّها "الآلة المأخوذة في وحدتها البنيوية، والكائن الحيّ في وحدته الخاصة وحتّى الشخصية، [و] هما ظواهر جمعٍ أو مجموعات كتلوية؛ وتحت هذا العنوان يرجعان من الخارج إلى بعضهما البعض"[٣] . وثاني المستويين عبارة عن آلات تكوينية formatives، وهي "آلات تكون المعطّلة منها اشتغالية أيضًا، واشتغالها لامتمايز عن تكوينها"[٤]، إنّها الآلات الجزيئية moléculaire التي هي بالتحديد الآلات الراغبة. وعلى خلاف الآلات الكتلوية، فإنّ الآلات الراغبة يحكمها نظام من التشتيت dispersion لعناصرها الجزيئية بحيث يمكن التعرّف على "عناصر الآلات الراغبة عبر استقلاليتها المتبادلة، و بحيث لا شيء في واحدة منها يعتمد أو يخضع إلى شيءٍ ما في أخرى."[٥]

---

[1] **حوارات،** ص ١٦٤

[2] *Anti-Œdipe*,p 343

[3] *Anti-Œdipe*, P 343

[4] *Anti-Œdipe*, P 345

[5] *Anti-Œdipe*, P 389

إلاّ أن هذه الآلات، في مستوييْها، هي نفسها في شروط محددة، ولكنّها مختلفة على مستوى النظام régime، ونسَب المقادير، واستخدامات التراكيب synthèses؛ ولا يمكن التكلّم عن وظائفية إلاّ على المستوى تحت–مجهري sub–microscopique حيث الآلات الراغبة، وعلى مستوى الارتصافات الآلية، وآلوية الرغبة. وعلى هذا المستوى ينتفي التمييز بين ما هو منتَج وبين الإنتاج، على العكس من حالة الآلات الكتلوية الكبرى لأن الآلات الاجتماعية مثلاً أو العضوية لا تتشكّل بنفس الطريقة التي تشتغل فيها، بل تخضع لشروطٍ محددةٍ تفصل إنتاجها عن اشتغالها، بينما الآلات الراغبة هي بالتحديد ما تقوم به وتشتغله في ذاتها، وبحسب أنظمة تراكيب لا نجد لها مثيلاً في المجموعات الكبرى.[١] ولكن يوجد دومًا تقاطعٌ بين الآلات الراغبة والآلات الأخرى، بالتحديد لأنّ دفوق الرغبة تخترق المجموعات والقبائل والسكّان كي تُنتِج الواقع réel بأكمله، وكي تبدو على شكل طاقة عائمة حرّة ومتحركة قادرة على تحولات وانتقالات مستمرة بين عناصر متباينة، كثيفة، جزئيئية، وكلّية.[٢]

من هنا يلزم الكلام عن الطبيعة الاتصالية للرغبة التي لا تسمح لنا برؤية الآلة كسيرورة مغلقة على نفسها، ولكن ضمن تبادل تأثير مع الآلات الأخرى حتى لو كانت تكنولوجية، بيولوجية أو إجتماعية :" الآلات الراغبة الجزيئية هي نفسها استثمارات للآلات الكبيرة الكتلوية أو ترتيبات تتشكّل وفق قوانين الأعداد الكبرى [...]. آلات راغبة من جهة، ومن جهةٍ أخرى آلات متعضية، تقنية أو إجتماعية: هي الآلات نفسها في شروطٍ محددة [...] ولكنّ الآلات الراغبة لا تمثّل شيئًا، لا تعني شيئًا، ولا تريد أن تقول شيئًا، وهي بالضبط [...] ما تشتغله بذاتها [...] وفق

[1] *Anti–Œdipe,* P 346

[2] *Deleuze and psychoanalysis*, P 22

أنظمة تراكيب لا تجد لها مثيلاً في المجموعات الكبيرة"[1] . كما أنّ الرغبة آلة وموضوعها أيضًا، حتى يمكن القول إنّ الكائن الموضوعي للرغبة هو الواقع نفسه، ففي كلّ مكان نجد "آلات منتجة أو راغبة، في كلّ الحياة النوعية: أنا و لا–أنا، الخارج والداخل لم تعد تعني شيئًا"[2].

ويمكن القول إنّ هذه الآلات الراغبة التي تشتغل فينا، هي نمط لوصف دينامية الذاتية التي تحرّك الجسد الخالي من الأعضاء قبل كلّ تمييزات وتحديدات[3]. وهي ليست اشتغالية فحسب، ولكنّها أيضًا حاملة للجديد، وتسمح آواليتها بفهم العالم كابتكار وخلق حرّ، محايث لنفسه، تطوّري وليس أبدًا محددًا وخاضعًا لإرادة خارجة عنه أو نماذج جاهزة مسبقًا. لا تخضع الآلات الراغبة لأشكالٍ مسبّقة التحديد، بل تبدو كأنها الطبيعة الجوانية للطبيعة، لأنّها بجوهرها ليست معطىً بل إنتاجًا يكون بالصدفة اونطولوجيًا، وبالضرورة من جهة غير اونطولوجيّ. ويستعير دولوز وغواتاري من البيولوجيا الجزيئية أمثلةً كي يلّخصا لنا ظاهرة الآلة الراغبة، حيث أنّ البروتيين هو في الآن عينه منتَج ومنتِج، كما أن التحوّرات mutations الجينية مثلاً يمكن عزوها إلى أخطاء في نسخ المادة الجينية خلال الانقسام الخلوي، ولكنّ هذه التبدلات او التشوهات تشكّل المصدر الرئيسي للتعددية الجينية، ومحرّكًا للتطور. لا تظهر الآلة الراغبة بجوهرها ككائنٍ ولكنّها نتاج لعملٍ، لشغلٍ، ولهذا السبب اعتبر دولوز وغواتاري أنّ تشكّل الآلات الراغبة لا ينفصل عن اشتغالها: انّها في الآن عينه منتَجة ومنتِجة، مثل البروتيين.

---

[1] *Anti-Œdipe,* PP 345, 346

[2] *Anti-Œdipe.*, p 10.

[3] *Deleuze and psychoanalysis*, p 22.

تراكيب الإنتاج الراغب

إنّ نشاط الآلة الراغبة هذه هو ما نطلق عليه تسميه "الإنتاج الراغب" والذي هو بالتحديد حقيقة الرغبة. فعلى مستوى الآلات الراغبة وإن لم يؤخذ الإنتاج على انّه هدف أو غاية بحدّ ذاته، إلاّ أنّ سيرورته يجب أن تصل إلى تمامها بما هو إنتاج الجديد والمختلف. إنّ سيرورة الإنتاج الراغب، وعلى خلاف سيرورة الإنتاج على مستوى الآلات الكتلوية، لا يخضع لأيّ اشتراطاتٍ ولا يتقيّد بهدفٍ ما، لا بل هو إنتاج صدفوي خلاّق وابتكاري دومًا، ومع ذلك فسيرورة الإنتاج الراغب ليست من دون قانون، فهي تحصل بحسب حركة دائرية مؤلفة من زمنين، التسجيل والاستهلاك، وهما مراحل حركة إنتاجية الآلات الراغبة. ويمكن لذلك النظر إلى الواقع كحاصل النشاط الإنتاجي للآلات الراغبة، كمادةٍ في حركة لامتناهية، تشتغل من دون توقف. ومع ذلك، فإنّ الواقع هذا ليس حاصل مجموع الآلات التي تؤلفه بل يرفض دولوز وغواتاري فكرة طبيعة مختزلة إلى الوحدة. إنّ الآلات تشكّل شبكة دينامية من الإنتاج مع مختلف مستويات الاتصال في ما بينها، ولهذا فمن الأصح القول إنّ الواقع يتكوّن من كثرة أو تعددية[١] multiplicité، تعددية تفلت من كل

---

[١] ليست هذه التعددية (أو الكثرة) سوى دينامية حيويةٍ، تتعلق بحياةٍ لاعضوية لجسمٍ يعود تركيبه الى بعض الوظائف، وليس الى اعضائه. انها مجموعًا اصليًا، وكيفية واشتدادية لا متجانسة ومستمرة؛ كما لا يمكن تعريفها بعناصرها وبمركز توحيدها ولكن بعدد أبعادها، حيث تكون التغيّرات أبعادِها المحايثة لها، وهي لا تنفك تتحوّل الى تعدديات أخرى متلاحقة. **راجع**: الثبت التعريفي في الترجمة العربية لكتاب دولوز **الاختلاف والتكرار**، ص ٥٦٩.

امكانية للاختزال إلى مجموعٍ ثابتٍ، ذلك أن "الإنتاج الراغب هو تعددية محضة لا يمكن اختزالها إلى وحدةٍ ما."[1]

يتحدث دولوز وغواتاري في **آنتي–أوديب** عن ثلاث "لحظات" للقطع الذي تقوم به الآلة الراغبة، أو عن ثلاث سيرورات متداخلة للإنتاج الراغب تعبّر عن النشاطات الفعلية للّاوعي من حيث كونها تراكيب مكوّنة بدورها من ثلاث مراحل تعود إلى لحظات القطع: فاللحظة الأولى هي عملية الطرْح أو الإقتطاع prélevement المتّصلة بمرحلة التركيب الوصلي connectif، واللحظة الثانية عملية الانتزاع او التفكيك détacher المتصلة بالتركيب الفصلي disjonctif، والثالثة هي عملية الابقاء والترك rester المرتبطة بالتركيب الاقترانيّ conjonctif. وتتحرك هذه التراكيب كي ترسم دائرة الإنتاج الراغب لكلّ آلة. فلنأخذ مثلاً آلة قطع اللحمة التي وردت في **آنتي–أوديب**: يجري هنا إقتطاع "دفقٍ" بحيث تكون الآلة تكون مرتبطةً بالدفق الّذي فيه تقطع، وهذا الدفق يسمّيه دولوز الدفق الترابطي associatif. إذًا، تتصل آلة قطع اللحمة بدفق قطعة اللحمة في التركيب الوصليّ. ومن ثمّ، تنتزع الآلة قطعةً من الدفقِ الترابطي في التركيب الفصليّ، وفي النهاية تنتج الآلة ما تبّقى أو الباقي من شرحات اللحمة الّذي بدوره سيُستهلك في التركيب الاقترانيّ.

أولاً: التركيب الوصليّ

على مستوى الإنتاج الراغب، يكون التأليف الوصلي هو القطع الأول الّذي تقوم به الآلة الراغبة، وهو القطع الّذي يشترط الاستمرارية ويؤكدها كإستمرارية مثالية، من حيث أنّ الدفق الّذي تقطعه الآلة الراغبة يمتلك ما يسمّيه دولوز وغواتاري استمراريةً مثاليةً، ذلك أن الـ hylé هو استمرارية محضة تمتلكها مادةٌ ما كفكرةٍ،

[1] *Anti-Œdipe*, p 50

وهي الفكرة التي نكوّنها من استمرارية الدفوق المادية التي تتصل بها أعضاؤنا في ما يسمّى التأليف الوصلي. وهذا الدفق الترابطي يقابل الاشياء الجزئية المقطَّعة ومجزّأة دومًا، بحيث أن " كلّ شيء يفترض استمرارية الدفق، وكلّ دفق يفترض تجزّأ الشيء"[١]. إنّ هذه الاشياء الجزئية هي بحسب دولوز العناصر الاولى للّاوعي، ولأنّنا لم نصل بعد إلى الـ hylé الا عبر الفاعلية البدئية للتركيب الوصلي باعتبارها القطع، فإنّ لاوعينا مسكون بأشياء وموضوعات مفردة، مجزّأة وجزئية. هي موضوعات ميكروفيزيائية وميكروبيولوجية أو ميكرونفسانية، وهي تلك المركبّات والأقسام المشتغلة في الآلات الراغبة. ويعبّر التأليف الوصليّ عما يسمّيه دولوز (وغواتاري) "قانون إنتاج الإنتاج" أو التأليف الإنتاجي، حيث للإنتاج شكله الربطي : "و" and , et، " ثمّ" then , puis.[٢]

ثانيًا : التركيب الفصليّ

تُدوَّن الاشياء الجزئية المقتطَعة من التركيب الوصلي فوق ما يسميّه دولوز الجسد بلا أعضاء[٣]، ولاحقًا مستوى المحايثة، بحسب شيفرة (أو كود) تنسجم والعضو الّذي قام بالاقتطاع، ويمكن لعضوٍ واحد أن يترابط بدفوق كثيرة وفق ترابطات مختلفة. تملكُ كلّ آلة راغبة في داخلها شيفرتها code الخاصة التي تسمح لها بفكّ شيفرة الدفوق المادية التي تتصل بها: تشفّر العين اقتطاعتها بصيغة "النظر"، الألوان، الاشكال والصوَر، فيما تشفّر الأُذن الدفوق بصيغة "السمع" والفونيم والمورفيم

[1] *Anti-Œdipe*, P 13

[2] Ibid, p 46

[٣] الجسد بلا أعضاء هو الجسد المفتوح على إتصالات وروابط جديدة تفترض كلّها وجود ارتصافٍ ما إنطلاقًا من المتعضّي، ولكنّ الجسد بلا أعضاء لا يكون متعضّيًا، ليس أعضاءً منتظمة ولكنّه في الآن عينه لا يفيد أنّه لا-عضويّ أو ضد-جسد، بل يعارض تنظيم الأعضاء التي تؤلّف الجسد العضوي.

والألحان...الخ[1]. تتوزّع هذه الاشياء الجزئية فوق الجسد بلا أعضاء بحسب مجموعات مشكِّلةً فئات blocs فصلية للطفولة والذكورة والأنوثة..الخ دون أن تضع حدودًا بينها أو أن تقصيها عن بعضها، وبدل "إمّا...إمّا" نقول "أو""[2]. وهذا يدلّ على أنّ هذا التركيب لا يرسم ثنائيات متعارضة (رجل- إمرأة، ولد – أهل..) ففي لحظةٍ ما قد يشعر المرء بأنه والد ومن ثمّ فإن نوعًا من الانزلاق glissement يعمل فوق شبكة التركيب الفصليّ يجعل من المرء عينه يشعر بأنه طفل؛ فكلّ شيء ينقسم بذاته[3].

ثالثًا: التركيب الاقتراني

القطع الثالث الّذي تقوم به الآلة الراغبة في دورة الإنتاج الراغب هو التركيب الاقترانيّ. نتيجة هذه الدورة المختتمة في هذا التركيب هي ظهور الذات من حيث هي قطعة متاخمة للآلة الراغبة ستستهلك ما تبقّى من أشياءٍ جزئية ترسّبت من التركيبين السابقين. إنّ التركيب الاقتراني هو "القطع الذاتي" الثالث بعد القطعين الوصلي والفصلي في سيرورة الإنتاج الراغب على ما يقوله مؤلفا **آنتي-أوديب**. هذا " القطع الثالث للآلة الراغبة هو القطع-المتبقيّ أو الراسب résidu الّذي ينتِج الذات إلى جانب الآلة، القطعة المتاخمة لها. وإنّ لم يكن لهذه الذات هويتها المحددة أو الشخصية، وإن كانت تجتاز الجسد بلا أعضاء من دون خرق لامبالاته، فلأنّها ليست فقط إلى جانب الآلة، بل جزءًا موزّعًا بحدّ ذاته، تعود إليه الأجزاء الخاصة بالانفصال عن السلسة وبإقتطاعات الدفوق المشتغلة عبر الآلة"[4].

---

[1] *Anti-Œdipe*, P 48

[2] *Anti-Œdipe*., P 93

[3] *Anti-Œdipe*. PP 94 - 95

[4] *Anti-Œdipe*. PP 50 - 51

ينتج عن النشاط الراغب للتأليفين الوصليّ والفصليّ ما نسمّيه "المتبقيّ" الّذي تستهلكه القطعة المتاخمة في سيرورة التذويت؛ هذه القطعة المتاخمة هي ما يطلق عليه دولوز اسم "الذات اليرقية" larvaire وهي التي تتولّد عن حالات الاستهلاك كقطعة ملازمة للآلة، وهي ذات تنتفي عنها الهوية الثابتة، لا تنفصل عن القلق والشهوانية وعن السيرورة المتحركة المكثّفة للطاقة التي تشغّل الآلة. وليست "الأنا أفكّر" هي عمق هذه الذات وأساسها، بل الـ"أنا أشعر" الأصيلة وهي اشعور السيرورة في كثافةٍ حاضرةٍ[1]. ولأنّها مسار إنتاجي، وليست داخل ذاتٍ، لا تتحقق الرغبة إلاّ عند انعدام قول "أنا" moi يبحث عن موضوع ويهدف إلى استهلاكه، فهي ليست مشخصنة personnalisé، بل قوّة طبيعية قبل–شخصية وقبل–فردية تؤسس كل كينونة: إنها محايَثة immanence تُبنى"[2]، قوة كوسمولوجية تتموضوع خلف كل صيرورة devenir، و لا تتوقف حين يتم اشباعها، بل هي الّتي تخلق نقصها الخاص، وحين يجري اشباع هذا النقص تستمر بمسيرها الأزلي: "مثلما أنه لا وجود لموضوع الرغبة. ولا وجود لذات التلفّظ sujet d’énonciation، فالدفوق وحدها الّتي تؤسس لموضوعاتية objectivité الرغبة "[3].

خلاصة : نحو التحليل الفصاميّ

عطفًا على ما سبق، تصير الرغبة شبيهة بإرادة القوة النيتشوية الأوّلية والأصيلة والأصلية، وهي لهذا السبب "فضيلة عطاء"[4]. إنّها الكوناتوس conatus السبينوزي

[1] *Anti-Œdipe*. PP 24-25

[2] **حورات**، ص ١١٥

[3] حوارات، ص ١٠٣.

[4] المصدر نفسه. ص ١١٦.

كمقدرة تمتلىء بقوة إثبات غير محددة، وبطاقة إرتصاف، وتفيضُ بدينامية الابتكار والربط، كما تكون محايِثةً لنفسها، لا هدف لها ولا غاية خارجها: "فالنوم رغبة، والتفسح رغبة، والانصات إلى الموسيقى او إنتاج الموسيقى أو ممارسة الكتابة، كل هذا رغبة. الربيع او الشتاء رغبات. الشيخوخة ايضًا رغبة. والموت ذاته رغبة"[1]؛ وهي رغبة تتدّفق اختلافات إيجابية وصيرورات، سلسلة كاملة من الترابطات المنتِجة، وليست رمزية أو تشبيهية، وليست مدلولة ولا دالة :"هي مكوّنة من خطوط مختلفة تتقاطع وتتوحد في ما بينها، أو يمنع بعضها البعض، وتشكّل هذا التنسيق أو ذاك فوق مستوى من المحايثة"[2]. وعلى عكس الرؤية الفرويدية يجب التعامل مع اللاوعي على أنّه مصنع للإنتاج الرغبوي اللامحدود، طالما لا يمكن أن نضع الرغبة على منصة المسرح فهي مصنعٌ، ومكانٌ للعمل وليست مسرحًا كما كان فرويد يتصوّر اللاوعيّ. وتناسب صورة المصنع الدفوق اللاشخصية للرغبة أكثر مما تناسبها صورة المسرح. وإنّ التعدد الكبير في الصورة الفنتازية والهلوسات المنتَجة ليست بأيّ شكل من الأشكال تشكيلات ارتدادية او آلية دفاع ميكانيكية تنتج عن الصراع اللاوعي :"اللاوعي هو ما ينبغي أن تنتجوه. لا يخصّ أبدًا الذكريات المكبوتة، ولا حتى الاستيهامات [...] اعملوا على إنتاج اللاوعي [...] ولا يتحقّق ذلك في أيّ مكان، ولا يُنتَج بواسطة فلتة لسان أو بنكتة أو حتى بحلم. اللاوعي مادة يجب صنعها، والعمل على تسريبها، وهو مجال اجتماعيّ وسياسيّ يجب الاستحواذ عليه"[3].

---

[1] **حوارات**، ص ١٢٢.

[2] حورات، ص ١٢٤.

[3] **حوارات**، ص ١٠٢

وعلى عكس التحليل النفسي الفرويدي سيضع دولوز وغواتاري برنامجًا لما يسميّانه التحليل الفصاميّ schizoanalyse ومهمّته اكتشاف الآلات الراغبة مع سلاسلها الجزيئية التي تفرّ من التشفير والقمع، فهذا التحليل ثوريّ لأنه ليست تأمّلاً بقدر ما هو نشاطٌ إنتاجيّ، ولكنّه ثوريّ ايضًا لأنه مدمِّر، فهو في إنتاجيته يدمّر المجموعات الكتلوية والبنى والتمثيلات التي تعطّل سيرورة الآلات الراغبة وتجمّدها وتسكتها. وعلى عكس الصيغة الفرويدية التي تعتبر أن اللاوعي هو الّذي يضغط على الوعي، يكشف لنا التحليل الفصاميّ أن الوعي هو الّذي يضغط على اللاوعي ويمنعه من الفرار ومن الإنتاج، لا بل يقوم هذا الوعي بإستخدام اللاوعي بطريقة غير شرعية ومتعالية، ما يمنع هذا الاخير من أن يعمل بآلاته المكوِّنة، بل فقط يمثّل ما أرادت آلة القمع أن يمثِّل، وهذا هو تمامًا ما يفعله التحليل النفسيّ[١].

المصادر و المراجع:

١- دولوز، جيل مع بارني، كلير، حوارات، ترجمة عبد الحي زرقان و أحمد العلمي، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٩.

٢- دولوز، جيل، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.

3- **Deleuze, Gilles, Critique et clinique, éditions de Minuit, 1993.**

4- **____________*Deux régimes de fous*, éditions de Minuit, 2003.**

5- **____________et Guattari, Félix, Capitalisme et schizophrénie1-L'Anti-Oedipe, Éditions de Minuit, 1973.**

1 *Anti-Œdipe.*, P 409

6- De Bolle, Lee (editor), *Deleuze and psychoanalysis*, Leuven university press, first edition, 2010.
7- Jones, Graham & Roffe, Jon, *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh University Press, first edition, 2009.
8- Parr, Adrian, *The Deleuze Dictionary –Revised Edition*, Edinburgh University Press, 2010.

